ازحة الحضارة ب ام ازحة البرجوازيات العربية

مهدي

مهدي عامل

هسله الكتاتي مملك الأستاذ الدكتور ومسترى زكسي بطسوان

ازحة الحضارة ام ازحة البرجوازيات العربية



حميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثالثة ١٩٨١

دار الفسارايي س.ب. ١٨١١ بيروت

في مطلبع شهر نيسان الماضي عقسات في الكويت ندوة فكرية حسسول موضوع « ازمة التطور العضارى في الوطن العربي » شارك فيها عدد كبير من أصحاب الفكر والثقافة من مختلف البلدان العربية • ولقد نشرت مجلة الآداب اللبنانية في عددها الخامس من هذه السنة القسم الاعظم من المداخلات ... أربع وعشرين مداخلة بين بحث وتعقيب - كما نشرت مجلية « المعرفة » السورية قسما آخر منها · الندوة حدث بذاتــه ، والموضوع المنتقى حدث آخر ، وعدد الذين فكروا الموضوع هذا حدث أيضا بضخامته ، فليس من الجائز أن ندع مثل هذا الحدث يمر دون اشارة أو تفكير ، بل ضروري أن نتأمل هذه اللوحة الفنية التى يقدمها لتا اصحاب فكر معاصر عما يسمونه الفكر العربى • لكن عملية التأمل الضرورية هذه صعبة : كيف ننظر ألى اللوحة ؟ هل نصفها بالوانها التعددة فنعرض لكل لون منها، أي نوجز للقارىء ما ورد في كل بحث أو تعقيب عليه، من أفكار؟ لا نظن الوصف هذا نظرا سليما ، ففيه الكوار ، ولا يولند تكرار القول معرفة بالقول ، بل ربما طبس المعرفة هذه من حيث هــو يريد تبيانها أو استخراجها ثم أن بوسم القاريء العودة الى النص الاصلى حيث نشر ٠ أما هدفنا نحن فهو تحديد زاوية النظر التي منها نقرأ تلك النصوص المتتابعة بشكل نتمكن فيه من رؤية نوع المعرفة التي تتضمنها • لذا ، لن تكون قراءتنسا تكرارا لها ، بل محاولة منا لتفكير ما تقوله دون أن تفكره ، اى لكشف الفكر الذي به تحدد ما تقوله • أو بتعبير أوضح، ستكون قراءتنا لتلك النصوص قراءة نقدية • ونقد النص هـو قراءة له تستخرج منه ما هو فيه الصب لا من اساس يحمله • والاساس هذا ليس مرثيا في هياشونسه ، وأن كان في النص حاضرا ، اذ لا يقوم بنيان هـــذا النــص الا به · لذا وجب استخراجه - أي أراءته - بعملية من النقد ترجع النص إلى ما هو منه الأثر ، أي الى بنية الفكر التي وأكدته • فمن الطبيعي اذن ، بل من الضروري أن تنقرا تلك النصوص من زاوية نظر تختلف عن تلك التي منها راى مفكرو الندوة الى موضوعهم • فما هي زاوية النظر الفكرية التي منهسا قسارب هؤلاء واقع المجتمعات العربية في شكل معالجتهم لذلك الموضوع ؟

طرحنا في البدء سؤالا ، فاذا بنا نطسرح آخر للجواب عليه • ولنقل للقارىء منذ الآن ، وقبل المضي في البحث ، ان زاوية نظرنا نحن هي الماركمية اللينينية التي لم تكن حاضرة في سوق الفكر ، على ضخامة عدد ممثليه • وهذه هي المسرة الفكرية الاساسية لتلك الندوة الجامعة مختلف تيارات الفكر

العربي المعاصر، باستثناء القيار العلمي فيه (١) ولهذا الاستثناء فضيلة منهجية : ففي ضوء غياب الفكر الماركسي اللينيني من محمم هذا الفكر العربيء تظهر بوضوح الوحدة الداخلية لتلك اللوحة الفكرية المتنوعة الالوان • ويتكشف منطق تماسكها السوى • لقد القت الافكار الحاضرة في ندوة الكويت كلها ... يرغم ما بينها من تخالف وتفاوت - في طرف واحد من التناقض الايديولوجي الرئيسي ، هو الطرف المواجه للطرف الآخر الذي هو الفكر الماركسي اللينيني · والتناقض هذا تناقض طبقي ، بمعنى انه تناقض ، في الحقل الايديولوجي للصراع الطبقى ، بين الطبقتين الرئيسيتين: الطبقة العاملة والطبقة البرجوازية. ولكل من هاتين الطبقتين حلفاؤها في صراعها ضد الطبقسة الاخرى، وبين الطفاء الطبقيين تناقضات ثانوية تتفاوت حدتها بتفاوت احتدام الصراع بين الطبقتين السرئيسيتين لكن التمالف الطبقي نفسه ، لا سيما بين القوى الثورية ، يفرض بالضرورة عدم المهادنة الايديولوجية ، وبالتالى ، اقامة المفارق الطيقى الحاسم بين ايديولوجية الطبقة العاملة وايديولوجية الطبقة المسيطرة أو التحالف الطبقي المسيطر • فقد تكون قوة طبقية عنصرا من التحالف الطبقي الثوري يربطها تناقض ثانوى بالطبقة العاملة في صراعها الطبقي ضد الطبقة البرجوازية المسيطرة ، وتكون ، في الوقت نفسه خاضعة للسيطرة الايديولوجية لهذه الطبقة المسطرة ، بمعنى انها تنظر الى واقع صراعها الطبقى ضد هذه الطبقة بالذات مسن

الا اذا استثنينا محمود امين العالم في تعقيبه على بحث أنور
 عبد اللك ٠

زاوية نظر هذه الطبقة ، أي بمنظار الايديولوجية البرجوازيسة السيطرة نفسها ، في هذه الحال ، يكون الصراع الايديولوجي ضد هذا العنصر من التحالف الطبقي الثوري ضروريا لوجود هذا التحالف واستمراره ، وهو الصراع الايديولوجي الدي تمارسه الطبقة العاملة في هدف تحرير حلفائها الطبقين ، وتحرير نفسها ايضا ، من سيطرة الايديولوجية البرجوازية السيطرة ،

الفصل الأولد في نقض موضوع المندوة: ليست الادست أزمست المضارة العربية

ان أول ما يلفت النظر في تلك اللسوحة الفسكرية التي ارتسمت في ندوة الكويت هو أن تحرنك الفكر فيها قد تم مسن زاوية نظر البرجوازية المسيطرة ، وكاثر تواسُّده هذه السيطرة الايديولوجية ، حتى في وعى هذا الفكر لذاته ، أو بالأحسرى في وعي بعض منه ، كمحاولة نقد لهذه الايديولوجية المسيطرة • ولا غرابة في هذا القول ، فكل نقد لايديولوجية طيقية معيلة بالضرورة باطل ، أن كأن نقدا لها من موقعها الطبقي نفسه، اي من زاوية نظرها الطبقية • وصفاء النية لا يزيد النقد الا غموضا، أي يبطله • فكم من تعقيب على بحث أتى يدعم البحث من حيث أنه نقد له : أذ كيف نقبل بأوليات البحث، أي بأسسه النظرية ، ونرفض استنتاجاته ؟ هذا ما وقع فيه ، على سبيل المثال ، التعقيب الأول على بحث المدكتور زكى نجيب محمود . بل هذا ما وقعت فيه أبحاث الندوة جميعها بالا استثناء ، في قبولها المرضوع نفسه في شكله المطروح، اساسا لها ومنطلقاء أى في قبولها المنطق الذي يتضمنه شكل طرح الوضوع كمنطق ضمنى لها يحددها ويسيرها في منهجها واستنتاجاتها ٠ من الطريف جدا الانجد بحثا واحدا يبتدىء بوضع الموضوعنفسه

موضع التساؤل • ولهذه الطرافة دلالة طبقية تتضع اذا نصن ابتدانا من حيث يجب الابتداء ، أي من التفكير في عبسارات الموضوع نفسها لاستجلاء منطق الفكر الذي يطرح الموضوع، أو قل لاستجلاء بنية الفكر التي هي ولدت الشكل المحدد من طرح الموضوع •

لقد صبيغ الموضوع المطروح على التفكير بالشكل التالى: « أزمة المتطور الحضاري في الوطن العربي » • أن الازمة كما تحددها صياغة المرضوع هي ازمة تطور معنى هذا الالمركة التاريخية تصطدم في مسارها بعقبة تحول دون استمرارها او تعوق مسارها الطبيعي • واذا دققنا النظار في عبارة « الأزمة » ، رأينا أن التناقض في الحركة التي هي فيه شكل وجوده ، هو في «الأزمة، عائق للحركة بدلا من أن يكون دافعا لها • فالموضوع، اذن، هو تحديد هذا التناقض العائق للحركة التاريخية • وتحديد التناقض يكون بتحديد طرفيه ، ولا بد من أن يكون أحد هذين الطرفين هو العائق • فما هو العائق هذا ؟ لن نستيق البحث لنتعرف على ما كان العائق في نظر الوُتمرين، لأن هدفنا الآن هو هدف منهجي بحت ثريد من الوصول اليه ان نظهر للقآرىء كيف أن شكل طرح الموضوع يحدد بالضمرورة سياقا معينا من التقكير ، أي طريقا معينا للفكر ، أن قبل الفكر السير فيه ، وصل بالضرورة الى جواب معين يتضمنه السؤال نفسه • وهذا ما حدث بالفعل ، أذ سار الفكر ، في تعدوة الكويت ، في طريق السؤال الى جوابه * فلنتابع سياقه خطوة خطوة ، ولنتساءل عن معنى كلمة « التطور » •

التطور ، بمعنباه اللفظي المدقيق ، همو حبركة

الانتقال من طبور البي طبور • وهنسا يصبح لنا أن نطرح عدة استلة : منا الندي يصدد حسركة الانتقال هذه ، أو كيف نتعرف على أطوار هذه الحركة ، وفي أي اطار ثتم، وما الذي ينتقل في هذه الحركة الغ ؟ • قد يعترض القارىء على اسئلتنا هذه فيجد فيها مبالغة منا في تعقيد الامور ، لأن القضية واضحة بالنسبية اليسه : فهي قضية المجتمعات ال البنيات الاجتماعية العربية الماصرة في حسركة انتقالها من طور الى آخر وندن مع القارىء في اعتراضه هذا لو كانت القضية عند المؤتمرين بهددا الوضوح • وللتدليل على هذا القول ، نطلب من القارىء أن يسير معنا ، بقليس من الصبر، في سياق تفكيرنا كي نرى معا المنحى الذي كان يمكن ان يأخذه التحليل لو كان الموضوع مركزًا ، في صياغته بالذات ، على الحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية ٠ ان افتراضنا هذا يقود الى صبياغة الموضوع بالشكل المتالى ، مثلا : « أزمة تطور البنيات الاجتماعية العربية ، • هذا ، أول مشكلة تظهر هي تحديد البنية الاجتماعية • ومن غير الدخول بتفاصيل هذا التحديد ، يمكن القول ان التحليل يقود بالضرورة ألى رؤية تعقك هذه البنية من حيث هي كل تترابط فيه مستويات بنيوية عديدة : اقتصادية ، سياسية ، ابديسولوجية • وتحديد هذا الترابط يقود الى التركيز على بنية علاقات الانتاج من حيث هي القاعدة المادية الاقتصادية للبنية الاجتماعية • وهذا بعدوره يقود بالضرورة الى تحديد تعط الانقاج المسيطر الذي تنتمى اليه مده البنية الاجتماعية ، لأن حركتها التاريخية لا يمكن أن تتكشف الا في ضوء الحركة الداخلية الخاصة بهذا النمط من الانتاج الذي تنتمى اليه في وجودها المعاصر • فالتكلم على

تطور البنية الاجتماعية يستلسنم بالضرورة تحديد الطور الذي يمر به تمط الاتقاج المسيطر فيها ، لأن تقسيم الحسركة التاريخية للبنية الاجتماعية الى اطوار يتم ، بكل دقة علمية ، قياسا على حركة نعط الانتاج هذا ، بمعنى أن أطوار البنية الاجتماعية هي ، في نهاية التحليسل ، اطرار انماط الانتهاج نفسها • فالقول بوجود أزمة في تطور البنية الاجتماعية يعني، بكل دقة ، أن شيئًا ما يعوق انتقال هذه البنية من طور الى آخر داخل نمط معين من الانتاج، أو من نمط انتاج الى آخر وهذا يقود بدوره الى تركيز التحليل على قضية الانتقال هذه ، مما يقود بدوره الى البحث في حركة الصراعات الطبقية في البنيات الاجتماعية العربية، لأن حركة الانتقال تتحقق بحركة الصراعات الطبقية • هذا ياخذ الموضوع شكلا ملموسا اكثر ، لأن السير فيتحليله يستلزم تحديد الطبقة او الطبقات المسيطرة، وبالمقابل، تحديد التحالف الطبقى الثوري • في هذا الضوء يتضع معنى ازمة التطور » ، وتتضح طبيعة العائق الذي تصطدم يه حِركة الانتقال هذه • فالتناقض في الازمة تناقض طبقى ، والعائق عائق طبقى ، وحركة الانتقال التي بها تجد الأزمة حلا لها ، حركة صراع طبقى ضد طبقة مسيط حردة أو تحسالف طبقي مسيطر • وهنا ، قد تختلف الآراء حول طبيعة هذه الطبقة أو حول طبيعة التمالف الطبقى الثوري ، وقد تختلف الآراء حول طبيعة ازمة التطور ، في هذا المنظار بالذات ، هل هي ازمة انتقال من طور الى طور داخل نمط الانتاج القائم ، مثلا داخل نمط الانتاج الراسمالي المسيحطر في البنيات الاجتماعية العربية ، أو أزمة انتقال من نصط انتاج الى آخر ، مثلا ، من نعط الانتاج الراسمالي الى نعط الانتاج الاشتراكي داخل حركة

التحرر الوطني • لكن ، مهما اختلفت الآراء حول هذه القضية أو تلك ، يظل التحليل سائرا في خطب العلمي معن حيث هو تحليل طبقي لحركة الصراعات الطبقية ولأزمات هذه الحركة ولا يهمنا الآن القيام بتحليل آخر مواز المتحليلات التي قام بها اصحاب الفكر في ندوة الكريت • انما يهمنا قبل كل شيء ان نظهر للقارىء أن المسكلات التي اشرنا اليها سابقا قد طمست منذ البدء بالشكل الذي طرح فيه المؤسسوع على المؤتمريسن فقبلوا به • فلنتابع اذن تفسيرنا لعبارات الموضوع كي نبيتن منطقه التضليلي وما يقود اليه من طمس للمشكلات الحقيقية •

التضليل حاضر منذ البدء في هذه العبارة بالذات: وازمة التطور الحضاري ، و فكلمة و الحضارة ، هنا في الظاهر بريئة ، انما هي في الحقيقة مركز العليّة – ان جاز التعبير – لأن بها يتم ، بشكل خفي ، انزلاق الفكر من صعيد التحليل العلمي الى صعيد التضليال الايديولوجي و ولقد ساعد انتفاخ كلمة و الحضاري ، على تحقيق هذا الانزلاق بخفة ، لأن انتفاخ الكلمة يكسب الفكر جدييّة هو بحاجة اليها لاخفاء طابعا الايديولوجي و للكن واضحين حول هذه النقطة ، ولندفع كل التباس: ليس لنا مأخد على مفهوم و الحضارة ، بحد ذاته ، ولسنا ننفي عنه طابع العلمية ، يشرط أن يتحدد في البدء هذا الطابع بكل دقة و انما المؤخذ على استخدام معين يجعله يلعب دورا رئيسيا في طمس الشكلة التي يراد معالجتها و

ما المقصود « بازمة التطور المضماري » ؟ اذا نظرنا الله المسؤال من زاوية نظر الفكر الذي سيطر على ندوة الكويت

وجدنا انفسنا مرغمين على الدخول في تكهنات عدة تلعب كلها دورا واحدا هو الابتعاد عن طحرح الشكلة الحقيقية بطرح مشكلة أخرى تطمسها ٠ ريما كان المقصود من السؤال هو أن المشكلة تكمن في انتقال « الوطبين العبريي » الي « طور المضارة ، ، بمعنى أن « الوطن العربي ، ، أو « الانسان . العربي ، ، أو « العرب ، بشكل عام ، لا يزالسون إلى الآن في طور « ما قبل الحضارة » • فاذا كان هـــذا هـكذا ، انحصر التاريخ بعامة في طورين: ما قبل المضمارة مواليه ينتمي تاريخ العرب .. ، والحضارة .. واليه لم ينتقل العرب بعد .. وهنا تكمن الأزمة • بهذا ، تنحصر المضارة ، من جيث هي حضارة ، في شكلها العاصر السيطر • وغنى عن القول ان شكلها هذا هو ، ضمنيا ، شكلها الغربي ، اي بتعبيرنا نصن ، الراسمالي الامبريالي • واما أن يكون المقصود شيئا آخر هو أن المشكلة ليست في انتِقال « العرب » من طور ما قبل الحضارة الى طور الحضارة ، بل في انتقال « الحضارة العربية ، من شكلها السابق الى شكل حاضر لم تصل اليه بعد ، مو شكل « الحضارة العاصرة » ، الذي ليس لها ، والذي عليهـا ان تكتسبه • وربما كان المقصود أن « المضارة العربية » تعانى من أزمة تطور فيها ، بمعنى أن عليها أن تجد خلا لأزمتها هذه دون الانتقال الى شكل ليس منها ، بل بالسير في خطها نفسه الى شكل حاضر هو واحد ، لأن « الحضارة ، واحدة من حيث هي و حضارة انسانية ، سائرة في خط صاعد مستمر و فاذا كان هذا هكذا ، الحصرت المشكلة في أن « أزمة الحضيارة العربية ، تكمن في ضرورة اللحاق بما وصلت اليه و الحضارة الانسانية ، من « تقدم ، ، وحيث وصلت اليه ، أي فيم البلد

الذي وصلت فيه الى هذا « التقدم » المستمر ·

ومهما يكن من أمر هذه التكهنات أو التاويلات ، فأنها تصب كلها في مركز واحد هو أن الأزسة «أزمة حضارة»، وان التي هي في أزمة هي « الحضارة العربية » • وازمة هذه الجضارة هي « ازمة تطور » ، أي عدم قدرتها على الوصول الى ما وصلت اليه « العضارة الانسانية » من « تقدم » . لقد كانت زاهرة ، ثم مخلت في طور انحطاط طويل لم تخرج منه بعد • فلماذا تخلُّقت عن سير المضارة ، وكيف الوصول الى « التقدم » ؟ وهل ستحافظ على « أصلالتها العربية ؛ قرر سيرها الى « الحداثة » ؟ مكذا يخسطط الفكر الفكر بسؤال يلزمه استخراج الجواب الذي يتضمن ، فيتولك الرهم بان الفكر حر في تحركه ، ولا تحرر الا بنقد للسؤال يقضح الطابع الايديولوجي الطبقي للفكر الذي يضم السؤال وجوابه • لقد تحدد سير البحث في القضية التي كنان على الفكر العربي الحاضر في ندوة الكويت أن يعالجها ، قبل البدء بالبحث ، فمجرد الاقرار بأن الازمة التي تعانى منها مجتمعاتنا العربية القائمة منى أزمة الحضارة العربية ، يقرض على الفكر أتباع منهج يبتعد فيه عن معالجة الأزمة الفعلية من حيث هي أزمة هذه المجتمعات في بثياتها القائمة ، ليسير في اتجاه آخر هسو اتجاه البحث عن أسباب هذه الأزمة في بنية الحضارة العربية نفسها ، فيرتد بهذا الى الماضىللبحث عن سباب علة الحاضر، مستندا في ارتداده هذا الى منطق ضمني يقيــم التماثل بين الحاضر والماضى ، اذ الاثنان من جوهس واحد ثابت - وان تغيَّر في مظاهره - هو « الحضـــارة العـربية » • لذا ، كان

طبيعيا البحث عن «الأبعاد الثاريفية لازمة التطور الحضاري»، (وهذا هو موضوع بحث الدكتور شاكر مصطفى مثلا) ، وكان طبيعيا أيضًا ، في ضوء هذا المنطق ، تفريع البحث ألى ميادين عدة ، بتركز فيها البحث مثلا على « الابعساد الحضسارية ، « للتخلف السياسي » أو الفكري أو الديني أو الاخلاقي ، الي غير ذلك من ابحاث الندوة • بما أن العسلة « حضارية » ـ وليست اجتماعية تاريخية محددة ـ فهي اذن متاصلة في بنية « الانسان العربي ، أي في جوهسره ، ولا بد من الرجوع الي الأصل لتلمس الداء • ولئن بعد الأصل في التاريخ قرونها ، فيو دوما واحد مستمر في تعاثله حتى الحبساغير لأنه جوهر الماضر • والغريب في أمر هذا المنهج الذي سار فيسه القسكر في ابحاث ندوة الكويت أنه يتضمن فهما معينا لحركة التساريخ تنعدم فيه تقطعات هذه الحركة وقفزاتها البنيوية فتظهر في شكل حركة يتولك فيها الحاضر من الماضي بعملية استعرار للماضي ، لا بعملية قطع معه ، لأن الحاضر موجود في الماضني نفسه ، (او قل انه ليس سوى ما وصل اليه الماضي في حركة استمراره التاريخية) • هذا الفهم العبين لحركة التساريخ سنراه مثلا في بحث شاكر مصطفى ، وسنراه أيضا في مفهوم « الاستمرارية التاريخية » عند انور عبد الملك • بل سنراه أيضا يتحكم ببحث فؤاد زكريا ، برغم ما في هذا البحث من محاولة لاظهار العلاقة بين الحاضر والماضي في شكل علاقة «جدلية» يتولك فيها الماضر بعملية تجاوز الماضى لذاته ، أي بحركة من التجاوز الذاتي يصير فيها الماضي حاضرا ٠ هذه الحركة الهيجلية هي التي تسمع بقراءة الحاضر في الماضي ، وما قراءة الحاضر هذه سوى استقراء الماضي لذاته ، بهذه اللعبة

الذهنية ، تمكن الفكر في ندوة الكويت من أن يظهر ابحاثه في شكل معالجة علمية للواقع الحساضر لبنياتنسا الاجتماعية العربية ، لكن الحقيقة هي أن هذا الواقيم قد فلت منه ، لأنه . بالذات حاول أن يقرأه في الماضي بدلا من أن يقرأه في ذاته، أى في علاقة القطع التي تربطه بالماضي ٠ أن الحاضر هـو الذي يملك مفتاح الماضي ، وليس العسكس ، على حد تعبير ماركس ، لأن حركة التاريخ ليست استمرارا أو تواصلا وتتابعاً ، بل هي حركة تقطع تترابط فيها الماط الانتساح في قفزآتها البنيوية من نمط الى آخر بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الانتاج الراسمالي مثلا في بنية نمط الانتاج الاقطاعي أو الاستبدادي أو انطلاقا منها ٠ أن العلاقة بين هذين النمطين من الانتاج في الحركة التاريّخية للبنية الاجتماعية ليست علاقة استمرارية يتولد فيها الاول تدريجيا من الثاني وبحركة الثاني، بل هي علاقة قطع بنيوى ، بمعنى أن بين الآثنين اختلافا بنيويا هو الاختلاف القائم بين بنية علاقات الانتاج الراسمالية ، وما يقوم عليها من بناء غوقى (كالدولة وأجهزتها ومختلف الاشكال الايديولوجية للوعى الاجتماعى ، من فن وفلسفة ودين وأخلاق وقيم وعادات وتربية الخ٠٠٠) ، وبين بنية علاقات الانتاج الاقطاعية مثلا أو الاستبدادية ، وما يقوم عليها أيضا من بناء . فوقى يتلاءم معها ولا يفهم الانى علاقة تلاؤمه البنيوية بها٠٠ ان فهم تطور بنية علاقات الانتاج الراسمالية مثلا في البلدان العربية في الوقت الحاضر ، وفهم ازمات هذا التطور يستلزم بالضرورة الانطلاق بالتحليل من هذه البنية بالذات في شكل وجودها القائم في كل من البلدان العربية • وقد يقود التحليل الى ضرورة الكشف عن تاريخ تكون هذه البنية ، الا أن هذا

التاريخ ، من حيث من تاريخ الكون علاقات الانتاج الراسمالية في البلدان العربية ، لا يبدأ مع ظهور الاسلام مثلا ، أو مسع الجاهلية، أو مم بدء العصر العباسي أو الاموى أو الاندلسي أو عصر الانحطاط الخ٠٠٠، بل هو يبسدا مع بدء التفلقيل الامبريالي في النصف الثاني من القرن التساسع عشر ١٠ ان المؤتمرين جميعهم يعلمون أن نمط الانتاج السيطر في البلدان العربية هو نعط الانتاج الراسمالي ... أو شكل تاريخي مصدد منه هو الشكل الكولونيالي ـ ويعلمون ايضا أن الراسمالية في اوروبا ترسخت اسسها في القرن التساسع عشر أو في نهاية القرن الثامن عشر • فالرجوع في التاريخ إلى الجاهلية أو الاسلام، أو قل الى ما قبل بدء تكون العلاقات الراسمالية في أوروبا الغربية نفسها ، ليس ضروريا لفهم تاريخ تكون البشات الاجتماعية العربية القائمة حاليا ، من حيث هو تاريخ تكون علاقات الانتاج الراسمالية فيهسسان فلمساذا اذن الرجوع بالمجتمعات العربية في حاضرها الى هذا التاريخ البعيد الذي يقصلها عنه زمان عدة انماط من الانتاج ، لقهمها في حاضرها بالذات ؟ لا شك في أن أشكالا من الانتاج سابقة عملي الانتاج الراسمالي لا تزال حاضرة في حاضر البنيات الاجتماعيسة العربية • انما هذا لا يبرر على الاطلاق اتباع منهج الرجوع هذا في محاولة فهم الحاضر، بل أن استمرار تلك الأشكيبال السابقة من الانتاج لا يمكن فهمها بذاتها أو بارجاعها الى ما كانت عليه سابقا حين كانت مسيطرة ، ففهمها في حضورها الآن في المجتمعات العربية ليس ممكنا الا في علاقتها ببنيــة علاقات الآنتاج الراسمالية في هذه المجتمعات ١٠ ان المساخس مفتاح الماضي وليس العكس ، والانطلاق ، في فهم الحاضر،

من بنية الحاضر نفسه يتضمن فهما معينا لحركة التاريختتقطع فيه الحركة هذه قياسا على حركة انماط الانتاج نفسها ، وهو، لهذا ، بتضمن أيضا منهجا من التحليل يستلزم ، في محاولة فهم المواقع الاجتماعي في حاضره وفي تطوره ، تحديد بنيسة علاقات الانتاج فيه ، لان تطور هذا المواقع يتحدد بالمضرورة بتطور هذه اللائمة بالذات ، فان متر هذا التطور بازمة ، وجب نحديد هذه الازمة على انها أزمة هذا الانتاج المسيطر في هذا الواقع الاجتماعي ، وهي بالتالي أزمة الطبقة المسيطرة فيه، اي ازمة سيطرتها الطبقية ،

انن ، بين منهج من التحليل يقود الى اظهار ازمة المتطور المتاريخي للواقع الاجتماعي في شكلها الحقيقي كازمة خاصة بالطبقة المسيطرة ، ومنهج من التحليل يقود الى اخفاء هدد الازمة باظهارها في شكل ازمة عامة هي ازمة حضارة ، نقول ان بين المنهجين اختلافا هو الاختلاف القائم بين زاويتين من النظر طبقيتين: زاوية نظر الطبقة المسيطرة وزاوية نظر الطبقة المسيطرة وزاوية نظر الديولوجية وزاوية نظر علمية - فالاولى ايديولوجية ، لان من ايديولوجية المسيطرة أن تخفي أزمتها وأن تتبسرا من مصلحة الطبقة المسيطرة أن تخفي أزمتها وأن تتبسرا من النقيض ، لأن من مصلحة هذه الطبقة أن تكشف المعيقة المثرية المنينات الاجتماعي ، أن اظهار أزمة الحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية في شكل «أزمة الحركة التاريخية المبنيات الاجتماعية هذه الازمة من حيث هي أزمة الحركة التاريخية هو اخفاء لحقيقة هذه الازمة من حيث هي أزمة الحورة العربية،

العربية المسيطرة في فيادتها حركة التحرر الوطني بهنا يكمن انتضليل الايديولوجي في استخدام عبارة « الحضارة » ، في ددا الدور الذي تنعبه هي نقل القضية من صعيد التحليل الطبقي المحركة التاريخية للبنيه الاجتماعية ، الى صعيد التحليل الحوهوي ، اي العيبي ، لما يمكن تسميته بقصدر الحضارة العربيه ، وقولنا هذا ليس معناه ان التحليل الطبقي كان غانيا عن ابحاث ندوة الكويت ، بل كان ، بالمكس تماما ، حاضرا فيها ، انما من زاوية نظر البرجوازيات العربية المسيطرة ، فالميزد الاساسية للتحليل الطبقي البرجوازي هي اظهار برىء تجريدي تنتفي فيه علافنها بحركسه الشياء بمظهر برىء تجريدي تنتفي فيه علافنها بحركسه الصراعات الطبغيه الخاصة بكل بنية اجتماعية محددة ،

قلنا ان منطق الفكر الذي تحكم بأبحاث المؤتمرين حسد الازمة بكونها ازمة الحضارة العربية وأزمة هذه الحضارة ، في ضوء ذاك المنطق ، تكمن في علاقة ماضيها بحاضرها ، أو لل في علاقة الماضي بالحاضر فيها ومن هنسا اتى تحديدها كازمة تطور ، أي كازمة انتقال من الماضي الى الحاضر و بل ربعا كان الاصح القول : أنتقال الماضي الى الحاضر و هذه العلاقة كانت مركز الابحاث كلها وظهرت بعظهرين همسا في الحقيقة مظهر واحد من حركة جوهر واحد : التقدم والمتفلف الحصالة والحداثة وما الزمان ، أي التاريخ سوى حركة مذا الجوهر الذي هو الحضارة العربية والعلاقة فسي هذه الحركة بسبطة لإنها تنحصر في علاقة الذات بالذات ، من حيث هي علاقة زمانية بين ماضي الجوهر وحاضره ، أو في علاقة الذات بالفير ، من حيث هي علاقة زمانية بين حاضر الجوهر الحيث علقة الخيرة بين حاضر الجوهر الخير الحيث علية الخيرة بين حاضر الجوهر الخير علية الحيرة بين حاضر الجوهر الخيرة بين حاضر الجوهر الخيرة بين حيث هي علاقة مكائية بين حاضر الجوهر الخير علية الخيرة بين حاضر الجوهر الخيرة بين حيث هي علاقة بين حيث حيث هي علاقة المكانية بين حاضر الجوهر الخيرة بين حيث هي علاقة مكائية بين حاضر الجوهر الخيرة بين حيث هي علاقة المكانية بين حيث حيث هي علاقة المكانية بين حيث علاقة المكانية بين حيث هي علاقة المكانية بين حيث علوقة الحركة بين حيث هي علاقة الحيثة بين حيثة بين حي

الو الذات وحاضر الغير الماساة في حركة العلاقة الزمانية حرجودة ان رفض ، او صعب على الذات ان يتجاوز ما كانه وجودة ان رفض ، او صعب على الذات ان يتجاوزه لذاته وبذاته انتفت الماساة وهي في حركة العلاقة المكانية موجودة ان كان انتقال الذات الى حاضره انتقالا السي حاضر الغير كغير ، اي فقدانا للذات ولتماثله بذاته الما اذا كان انتقاله اللي حاضر الغير انتقالا السي حاضره نفسه ، أي اذا كانت المعلاقة بين حاضر الغير وحاضر الذات علاقة تماثل ، فان الماساة حينئذ تنتفى الماساة حينئذ تنتفى الماساة حينئذ تنتفى الماساة حينئذ تنتفى الماسات الما

هذا هو المنطق المثالي الغيبي السندي يحسّرك أبحاث المؤتمرين • فليس من الغريب أن نجد في بعض هذه الابحاث عطر الجدلية الهيجلية متفشيا بشكل فاضح ، وهذا ما سنراه في حيك •

الفصل الثالث في الفصل الثالث في المنطقة المنط

١ - المقياس والنموذج ١

العلاقة ، في سيسر الحضارة العربية ، بين الماضي والحاضر ، علاقة بين التخلف والتقدم • هكذا يطرح الدكتور زكي نجيب محمود قضية الواقسع الاجتماعي التاريخي في العالم العربي • ومنطق الفكر عند هذا الكاتب واضح حتى البساطة • انه منطق الفكر الوضعي ، بل التجريبي • فحركة التاريخ عنده حركة خطية مستمرة واحدة في سيرها الصاعد أو المتقسم • لذا كان مقياس الحضارة مقياسا كميا • فلئن أردنا أن نقيسم الحضارة العربية ، أي أن نقيسها ونتعسرف على المستوى الحاضر الذي وصلت اليه في سيرها التطوري ، علينا أن نقيسها على ما وصلت اليه الحضارة بشكل عام من تطور في البلدان الاخرى ، أي أن نقيسها على الدي واحدة وسيرها مستمر نحو الصعود ، والاختلاف القائم بين المجتمعات في تطورها التاريخي أو الحضاري هر اختلاف في المتمية الكمية لما قطعه كل مجتمع من طريق أو مسافة من هذا

الخط الزماني الواحد للحضارة • لذا كانت القضية مجرد قضية قضائف أو تقاضم بالمعنى الكمائي للكلمة • فمن الطبيعي اذن ، في ضوء هذا المنطق البسيط ، أن يكون المجتمع الإكثر تقدما ، أي الذي قطع المسافة الإكبر في السيسر الحضاري الواحد ، فعونجا أو مثالا أعلى يتبعه المجتمع المتخلف عنه في سيره الحضاري • بهذا تسهل كثيرا معالجة الواقع الاجتماعي المحاضر في العالم العربي ، لانها تنحصر في الرد على هذه الاسئلة :

۱ ـ هل الحضارة العربية متخلفة عما وصلت اليه الحضارة في البلدان الآخرى ؛

الجواب: انعم ٠

٢ - أين وصلت الحضارة في سيــرها الى درجتها
 الأكثر تقدما "

الجواب : في أوروبا الغربية وأميركا ٠

٣ ـ كيف نتجاوز الحضارة العربية تخلفها ؟
 الجواب : باتباعها نمــوذج أوروبــا الغربية وأميركا •

ملاحظة : هذا النموذج كامل •

هل في هذا العرض لمنطق الفكر عند الدكتور محمود تشويه له ؟ السؤال هـــذا نحـن نطرحه ونجيب عليه بالنفي القاطع • ولئن اراد القارىء أن يقتنع بما نقول ، فليسمح لنا اذن بأن نحال ، مع شيء من التفصيل ، ذلك المنطق الوضعي •

٢ ــ عجر المنطق الوضعي عن تحديد مفهوم«الحضارة» *

بيدأ الدكتور محمود تحليله بمحاولة منه لتحديد معنى « الحضارة » ، لأنه يتوخى الدقة العلمية في استخدام المفاهيم • والبحث عن الدقة هذه شيء ضروري لعملية التفكير ٠ لكن الكاتب ، للأسفّ ، يبتعد منذ البدء عن الدقة العلمية في تحديده مفهوم « المضارة » ، لأنه بدلا من أن يقبُّدم لنا تحديدا لهذا المفهوم، انزلق يفكره نحو البحث عن « النصفة » الملازمة لرجود كل حضارة • وتمديد الشيء ليس تحديدا لصفة ـ وان كانت اساسية او ملازمة له _ من صفاته ، بل هو تبيان الشيء بما هو بذاته وفي ذاته • فذلك الانزلاق بالفكر اذن من البحث عن تحديد الحضارة الى البحث عن صفة لها ، ليس مــن الدقة العلمية بشيء ، لاسيما أن الكاتب المذكور ينزلق هنا أيضا بفكره انزلاقا آخر بوضعه « ما يتفق عليه الناس » مقباسا للدقة العلمية • ففي بحثه عن تحديد تلك الصفة التي بها يريد تحديد الحضارة لا يجد سوى « ما يتفق عليه الناس ، مقياسا لعلمية تحديده وعلمية تلك الصفة • في ضوء هذا النطق الوضعى يجب القول أن الأرض ، مثلا ، كانت بالفعل ثابتة أو مسطئحة حين كان الناس متفقين على هذا القول ، بـل انها

كانت ثابتة ومسطَّحة بحكم هذا الاتفاق نفسه! •

لكن ، أذا تركنا جانبا هذا الوجه الشكلي مسن المنطق الوضعي عند الدكتور محمود واتينا الى ما هو فيه أهم من ذلك ، تساءلنا ما هو المعنى الفعلي لهذه القولة له المقياس : «ما يتفق عليه الناس » ؟ هنا أيضا نجد أن هذا « الاتفاق » هو الشكل البريء المحايد الذي تظهر فيه ايديولوجية الطبقة المسيطرة • «ما يتفق عليه الناس » هو الراي السائد لهالمئد لهاني يعطيه أفلاطون لكلمة « الراي » ، أي ما هو غير المعرقة ، أو نقيضها له في بنية اجتماعية محددة وفي شروط تاربخية محددة • ولا سيادة لهذا الراي الا بسيادة المفكر الذي ينتجه وما الفكر هذا ، من حيث هو الفكر السائد ، سوى ايديولوجية الطبقة المسيطرة التي تظهر بمظهر الفكر المجرد عن أي صراع طبقي في البنية الاجتماعية ، والمجرد من أي طابع ايديولوجي طبقي محدد ، وبالتالي بمظهر الفكر العام ، أو « الراي العام » ، أو « ما يتفق عليه الناس » •

لكن الدكتور محمود ، والحق يقال ، كان الوحيد ، من المؤتمرين جميعهم ، السني حساول ان يحسّد مفهوم الحضارة ، ولئن انزلق بفكره عن البحث عن هذا التحديد ، فله تبقى فضيلة المحاولة ، وهنا ، لا بد لنا مسن فتح قوسين لاعطاء ملاحظة سريعة عن هذا المفهوم الذي لم يفكره المؤتمرون في ابحاثهم حسول الحضارة العسريية وأزمتها ، ومسن غريب الأمر أن تدور الابحاث حول هذه الحضارة دون تحديد لما هي الحضارة في ذاتها ، لو قسام المؤتمرون بمحاولة المدكتور محمود ، دون أن ينزلقوا انزلاقه ، ربما قادهم البحث الى ما

غاب عنهم من تحليل علمي لواقع حركة التحرر الوطني في العالم العربي ، أي لواقع الحركة التاريخية المعاصرة للبنيات الاجتماعية العربية (١) - فالحضارة بشكل عام، تبدأ في التاريخ مع الانتقال الى المجتمع الطبقي ، ثم مع ظهور المحولة كاداة سيطرة طبقية في يد الطبقة المسيطرة • فالحضارة اذن ، من حيث هي مجموع النتاجات الاجتماعية ، المادية والمفكرية ، مرتبطة بالمضرورة ، في تطورها التاريخي ، بتطور المجتمع الطبقي ولها ، في كل مجتمع ، الشكل الطبقي التاريخي الذي هي للبنية الطبقية المخاصة بهذا المجتمع • فاطوارها اذن هي مختلف أشكالها التاريخية التي تحددها حسوكة ترابط انماط مختلف أشكالها التاريخية التي تحددها حسوكة ترابط انماط الانتاج في هذا المجتمع • معنى هذا أن الشكل المتاريخي الذي

⁽۱) في العدد الاغير من مجلة الآداب حزيران ١٩٧٤ ـ يناقش الدكتور الطيب تيزيني هذا البحث نفسه للدكتور محمود ، وهو يناقشه من موقع المادية التاريخية ، اي فسسي ضسوه الفكر الماركسي ، فمن الطبيعي اذن ان نتفق معه في كثير من الافكار التي وردت في مناقشته ، لكننا نختلف معه في أهر اساسي هو انه ينظر الى علاقة الانتاج ـ في رده لها الى علاقة بين الذات والموضوع ـ بمنظار هيجلي اكثر منه ماركسي ، وهسو ، في النظر الى تلك العلاقة ، يعتده مخطوطات ١٨٤٤ ، حيث يسيطر الفكر الهيجلي في فكر ماركس ، ولا يعتمد كتاب رأس المال ، حيث يتطع ماركس جدريا كل علاقة معرفية كانت تربطه بالفكر الهيجلي ، فيؤسس بذلك علما ماديا هو علـم التاريخ ، منه يجب الانطلاق في اعتماد الماركسية منهجا للتفكير ، لا مما هو. في كتابات ماركس ، ما قبل العلم الماركسية

تأخذه الحضارة في مجتمع معين ، هو الشكل التاريخي الذي تحدده لها طبيعة البنية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع ، أي أن للحضارة طابعا طبقيا هو الطابع الطبقي الخصاص بالانتاج المسيطر في البنية الاجتماعية • فما تنتجه البنية هذه ، ماديا وفكريا ، لا تنتجه بشكل عام ، بل بشكسل تاريخي محسد بملاقات الانتاج فيها • لذا يمكن التكلم على حضارة اقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية ، أي على أشكال محددة من الانتاج الابتتاج في اطار علاقات محددة من الانتاج تختلف باختلاف نمط الانتاج • فليس من الممكن اذن فصل ما ينتجه البشر ، في مجتمع معين وفي زمن معين ، عن الشكل الذي به ينتجون ما ينتجون وعن بنية علاقات الانتاج التي في اطارها تتم عملية انتاجهم الاجتماعي •

قد يكون في طلبنا من المؤتمرين الرجوع السبى انجلز المحديد مفهوم الحضارة بعض المبالغة أو التحييسز ، فهم يرفضون الاحتكام الى أحد مؤسسي الفكر العلمي المعاصر • لكنهم كان بامكانهم ، على الأقل ، الرجوع الى ابن خلدون ، وهو من أبرز الوجوه الفكرية في الحضارة العربية • لو رجعوا اليه لراوا مثلا أن كلمية الحضارة مشبقة من كلمة الحضر ، وأن الحضارة ، مسن حيث هي نعط مسن الحياة الاجتماعية ، تبدأ مع الانتقال من البداوة الى العيش الحضري، أي مع الانتقال من المجتمع الطبقي السبى المجتمع الطبقي مسع مسا يتبسع ذالسك من المحقور وتوزيع للنشاطات الاجتماعية وتقسيم للعميل • • • وظهور المدولة • منا كان بامكانهم أن يفكروا العلاقة بين ابين خلدون وانجلز منا كان بامكانهم أن يفكروا العلاقة بين ابين خلدون وانجلز

مثلا ، أو أن يروا اللى فكر أبن خلدون في ضوء الفكّر الماركسي اللينيني • ولئن رفضوا أن يفكروا العلاقة هذه ، فبوسعهم أن يقرأوا هذا النص لابن خلدون :

• • • • حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتانس والعصبيات وأصناف التغليات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم مسن الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الاحوال » •

ان فهم هذا المقطع وحده يستازم بالفعل وقفة طويلة لما فيه من دقة علمية وكثافة تفكير وعمق في التحليل قلما نجدها في المفكر الاجتماعي المعاصر • لكننا لن ناخذ من هذا المنص الاح ما لم علاقة مباشرة بسياق بحثنا • واول ما نقوله هو أن المتحديد فيه ، على نقيض ما هو عليه عند الدكتور محمود ، ليس لصفة ما يراد تحديده بل لما يراد تحديده ، أي للتاريخ في ذاته وللاجتماع الانساني في ذاته • ثم أن الذين نقلوا المقدمة المورنسية مو يجدوا لكلمة « المعران » مسئ مرادف في الفرنسية سوى كلمة « المعران » مومنا نقول بصراحة نقلناها الى العربية بكلمة « الحضارة » • وهنا نقول بصراحة أن الموصول الى التحديد العلمي لمفهوم الحضارة يمر بالتفكير في كلمة « العمران » ، لا بالتفكير في كلمة « العمران » ، وواضح في كلمة « العمران » ، وواضح

جدا ان الفكر في ندوة الكويت كان يرجع ، في فهمه الضمني للحضارة ، الى هذه الكلسسة المنقولة ، أي السبي مفهرمها البرجوازي ، لا الى مقهسوم و العمران » ، فانحصرت عنده المضارة ، أو كانت تنمصر في وجهها الفكري البحت ، وبالتالي في فهم مثالي لها يحصرها في الانتاج الروحي ١٠ أن الاختلاف بين كلمة الحضارة وكلمة العمران واضع حتى في وقمه اللفظى ، فعبارة « عمران العالم » في نص ابن خلدون تضعنا بشكل مباشر وجها لوجه مع الجانب المسادي للحياة الاجتماعية ، بعكس كلمة الحضارة ، فإن الجانب المادي هذا لا يظهر الا بتحديد علمي الفهوم الحضارة • فعمران العالم هو علاقة اجتماعية يتملك فيها البشر عالمهم بشكل تأريخي مصدد انه المرادف المباشر المائك العالم بالانتاج الاجتماعي عند ماركس • هذا الفهم المادي للحضارة نجده عند اينخلدون ولا نجده في فكر المؤتمرين ، ونجده بالذات في مفهوم العمران الذي هو أغنى بكثير ، علمها ، من مفهوم والمضارة، • فيسا ليت المؤتمرين انطلقوا ، في معالجتهم «ازمة الحضارة العربية» من ابن هذه الحضارة نفسها ، اي من ابن خلدون ، فلو فعلوا ذلك لراوا أن الملك والدول تنشأ عن أصناف تغلبسات البشر بعضهم على بعض ، وأن أصناف هذه التغلبات هي من طبيعة عمران العالم ، اي ضرورية فيه ، لأنه الاجتماع الانساني وما هي أصناف التغلبات هذه أن لم تكن أشكال الصراعسات بين البشر؟ ومن منطق الصراعات أن تكون الغلبة لبعض منهم على بعضهم الاخر ، اي ان يسيطر هذا البعض على البعض الأخر ، وعن هذه السيطرة بالذات ينشأ الملك وتنشأ الدولة • هذا الفهم الخلدرني للتاريخ ، أي لعلم التاريخ الذي موضوعه الاجتماع

الانساني الذي هو عمران العالم ، اذا قلناه بلغة العلم المعاصر، وجدنا انفسنا في الحقل الفكري الماركسي نفسه ، ففي ضوء هذا الفكر العلمي بالذات يتكشف الطهها العلمي العلمي الفكر ابن خلدون ، والفكر العلمي كان غائبا في ندوة الكريت ، فغاب عن الفكر الماضر فيها الاساس المادي للمشكلة ، وهو بنية علاقات الانتاج في المجتمعهات العربية ، فانفلتت «الحضارة العربية» وانفلتت المتحددة الاساس المادي لوجودها التساريخي المحدد في حركة التحرر الوطني ،

٣ ــ في تقض «العقل» الوضعى •

وهنا نقفل القوسين لنعود الى تلك «الصفة» التي كان الدكتور محمود يبحث عنها • لقد انتقى نماذج اربعة مسسن الحضارات هي : اثينا في القرن الخامس قبل الميلاد ، وبغداد في عهد المامون في القرن التاسع، وفلورنسة في القرن الخامس عشر ، وباريس في عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، فرأى ان «الاحتكام الى العقل في قبول ما يقبله الناس وفي رفض ما يرفضونه » هو القاسم المشترك بينها ، فهو اذن الصفة المنشودة التي بها تكون الصضارة حضارة • هذه العقلانية هي الصفة الملازمة لكل حضارة مهما اختلف لونها •

لنتوقف الآن قليلا عند هذا التمديد كي نرى ما قد يكون "

فيه من تناقش منطقى ، بغض النظر ، مؤقتا ، عن مدى صحته او دقته العلمية • أن الدكتور محمود ، بانتقائه نماذج أربعة من المضارات ، من عصور تاريخية مختلفة ، يقر ضمنا بوجود باختلاف الوجود التاريخي لكل منها ، أي باختلاف الشروط التاريخية الاجتماعية المحددة التي هي منها «الشكل الحضاري» • لكن اختلاف الشكل هذا من حضارة ألى أخرى لا بد مسن أن يستتبع اختلاف الشكل من وجود الصفة نفسها التي بهسسا تحددت الحضارة كحضارة · معنى هذا أن «العقلانية» نفسها ، من حيث مي الصفة الملازمة للحضارة ، لها أشكال من الوجود . التاريخي تختلف باختلاف الشكل التاريخي لكل حضارة • وهذا بالضبط ما ينفيه ضمنيا الدكتور محمود ، فالسياق العـــام لتفكيره يستند الى أن «العقلانية» واحدة في مختلف الأشكال التاريخية للحضارة ، وفي هذا تناقض منطقى لا بد مناستجلاء دلالته · فالحقيقة هي أن هذه «العقلانية» الواحسدة المتماثلة بذاتها ، برغم وجودها في اشكال تاريخية عثمالغة مسسن الحضارة ، ليست سوى شكل تاريخي محدد من العقلانية ، هو الشكل الخاص « بالحضارة العصرية » التي نجد « تعونجهما الكامل في بعض أجزاء أوروبا وأميركا ، على حد تعبيسسر الدكتور محمود ٠ هذا يعنى أن الكاتب يمنقط هــــــذا الشكل التاريخي من العقلانية الخاص ببنية اجتماعية محصددة هي البنية الاجتماعية الراسمالية ، على الاشكال التاريخيةالسابقة عليه الخـــاصة بينيات اجتماعية سابقة على الراسمالية ، فيحمله ، بهذا الاسقاط له ، الى المطلق ، بعملية ذهنية تقيهم علاقة من التماثل البنيوى بين هذه الاشكال التاريخية المختلفة

من العقلانية • بهذه العملية بالذات يتميز المنطبق الوضعى • وهنا تظهر الدلالة الطبقية لهذا المنطق من التفكير : فانتفااء الطابع التاريخي ، أي النسبي ، من شكل العقلانية الضاص بالبنية الاجتماعية الراسمالية يجعل من هذا الشكل الخاص مطلقا ، فيظهر ما مو تاريخي .. أي ما يحمل فيه ضرورة تخطبه ونفيه - بمظهر ما هو طبيعي - أي ما يحمل فيه ضرورة تايكه -ويظهر الشكل الطبقى البرجوازي للعقلانية بمظهر العق لننبة الانسانية ، أي بمـــا هو طبيعي ملازم للحضارة كعضارة ، « مهما اختلف لونها » • هنا بالذات يكمن التضليل الإيديوليجي، وفي ضوء هذا المنطق الوضعي ، بل التجريبي المثالي ، يظهر الراقع الآجتماعي من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة، بالشكل الذي ينتظم فيه بنظام العقل البرجوازي • فالعقل ليس واحدا مطلقا ، بل أن له الشكل التاريخي الذي يتحدد بنظام الطبقة السيطرة في كل بنية اجتماعية محددة • ولئن كان هـو الذي ينظم طُاهرات هذه البنية في عملية المعرفة وانتاجها ، فانما هو ينظمها بالشكل الذي يتحدد به بنظام الطبقة السيطرة في هذه البنية الاجتماعية • هذا بالذات ما لا يظهر الا من زاوية نظر الطبقة المهيمنة النقيض، ولشكل آخر منن العقلانية _ ويه أيضا - هو نقيض شِكل عقلانية الطبقة المسطرة •

واذا أتينا الآن الى تحديد «العقل» عند الدكتور محمود ، وجدنا أن العقل هو «ناك النمط من أنماط السلوك ، الذي يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية الى هدف أردنا بلوغه، • أي أنه «رسم الخطوات الواصلة بين المبدأ المفروض مسن جهة ، والهدف المطلوب من جهة أخرى، ويعبارة أخرى ، العقل هسو

التنظيم الواعي للعلاقة بين الهدف وطريق الوصول اليه ، أو بين الغاية والوسيلة ·

هذا التحديد يتضمن منطقا من التفكير ينطلق منه اصلا ، هو أن المجتمع ينتظم ، في ظاهراته المختلفة ، بالعقسل الذي ينظمه ، فعقلانيته سان وجدت سليست في هنية موضوعية لهسا قرانينها التي تتحكم بسيره ، انما هي في حسركة الوعي التي تربط ظاهراته تخافيا ، أو قل في نمط واع من السلوك الاجتماعي فيه تنحصر العلاقة الاجتماعية ، بل أن حركة التاريخ نفسها ، ليست في نهاية التحليل سوى حركة الوعي هذه كما تتجسد في نمط السلوك ، ولا عقلانية المتاريخ سوى هدده العقلانية ، أي هذا الشكل الابديولوجي المحدد من الوعي الاجتماعي ، التي تجعل من التاريخ حركة الوعي في وصول الارادة الى هدفها ،

في هذا التحديد للعقلانية رفض تام لكل عقلاتية علمية ، سواء في المجتمع أم في التاريخ ، لأن فيسه رفضا أساسيا للرجود الموضوعي للبنية الاجتماعية ولحركتها التساريخية بالذات و فالبنية الاجتماعية تنحصر عند الدكتور محمود في ظاهراتها ، أي في ما يظهر منها للبصو والسمع سعلى حسد تحديد الدكتور المذكرر وللواقع كما هو واقع، ساي ، بكل دقة ، في مسا تولده في الوعي الاجتماعي ، بمختلسف أشكاله الايديولوجية ، من آقال هي آثار حركة الصراعات الطبقية فيها ليس بالعقل العلمي هذا العقل الذي تتبخر به البنية الاجتماعية في آثارها ، أو قل بالاحرى ، غير ما يظهر منها ، لا للبصر والسمع بشكل عسام ، بل لبصر معين وسمع معين ، أي بشكل معين من الوعي الاجتماعي هو الشكل وسمع معين ، أي بشكل عمين من الوعي الاجتماعي هو الشكل

الخاص بايديولوجية الطبقة المسطرة · فالطبقة السيطرة ، لا سيما في النية الاجتماعية الراسمالية ، هي التي تريد أن ينتظم المجتمع في بنيته ، والتاريخ في حركته ، بنظام ارادتها ورغبتها الطبقيتين ، فقضع تلك العسلاقة المتجمدة في نعط سلوكها الاجتماعي ـ أي في ممارسة صراعها الطبقي،مقياسا عاما للعقلائية تجد فيه القللساسم المشترك لمختلف الاشكال التاريخية للسيطرة الطبقية ·

التضليل الايديولوجي البرجوازي في المنطق الوضعي *

حين يتماثل ظاهر الشيء وماهيته يبطل العلم ، والعلم باطل في هذه الايديولوجية البرجوازية التي تتماثل عندهـــا البنية الموضوعية للواقع الاجتماعي التاريخي وظاهر هـــذا الواقع ، أي الشكل الذي فيه يظهر لوعيها الطبقي • ليس الماخذ الرئيسي على منطق التفكير الوضعي عند الدكتور محمود هو في أن يقدّم مقياسا عقلانيا للتقدم يخرج بالحضارة العربية لن هي اتبعته ـ من ازمة تخلفها ، بل هو في أن ينظهر ، بفعل منطقه الوضعي ، مقياس البرجوازية الامبريالية للتقدم بمظهر المقياس العقلاني • هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، انه ينظر الى هذا المقياس البرجوازي ، لا في ما صار اليه مسع التطور الامبريالي للراسمالية ، ويفعل هذا التطور ، بل في ما كسان

عليه قبل التطور الامبريالي ، اي في طور صعود الراسمالية ٠ فهو يصف عصرنا بأنه عصر «تقنى بنتامي» وبنتام هو مؤسس التيار النفعسى في الايديولوجية البرجوازية في نهاية القرن الثامن عشر • فالاستشهاد بهذا المفكر البرجوازي يدل ، بحد ذاته ، على مدى تخلف الفكر الوضعي ، في مقاربته واقعنسا المعاصر ، عن التطور الامبريالي للايديولوجيه البرجواذية نفسها • ولهذا التخلف ايضا دلالته الايديولوجيّة: أن وضع التطور الامبريالي للبرجوازية بين قوسين يساعد البرجوازية المسيطرة في مجتمعاتنا العربية على اظهار ايديولوجيتها بمظهر مقبول ، اى بعظهر «علمى عقلاني» مثيل بالمظهر الذي كسان لايديولوجية البرجوازية الاوروبية قبل تطورها الامبريالي ١٠ ان المنطق الطبقي الذي يتضمنه ذلك التخلف الايديولوجي واضبع تماما ، فهو يقوم في أساسه على اقامة علاقة من التماثل بين الرضع التاريخي الراهن للبنيات الاجتماعية العربية، وبالتالي للطبقة البرجوازية المبيطرة فيها ، وبين الوضع التساريخي للبنية الاجتماعية الراسمالية في اوروبا الغربية قبل دخولها في حرحلة تطورها ألامبريالي ، اي في طور ازمتها • باقامة هذه العلاقة من التماثل بين الوضعين التاريخيين ، تختفي علاقــة التبعية البنيوية التي تربط البنية الاجتماعية العربية ، من حيث هي بنية كولونيالية ، بالبنية الاجتماعية الراسمالية في اوروبا الغربية واميركا ، من حيث هني بنية المبريالية • وباختفاء علاقة التبعية هذه ، يختفي الاختلاف البنيوي بين هاتين البنيتين، من حيث أن الأولسي تخضع ، في تكثونها التاريخي وفي تجددها الراهن ، أي في تطورها المنتقبلي ، لسيطرة الشـــانية. • وباختفاء هذه السيطرة الاميريالية التي تتحكم بتطور البنية

الاجتماعية العربية كبنية اجتماعية كولونيالية ، تختفي القضية الاسماسية التي تواجه تطور هذه البنية في العالم العربي ، والتي هي قضية تحررها من السيطرة الإمبريالية ، أي من علاقيسة التبعية البنبوية التي تربطها بالامبريالية · فاذا فهمنا انعملية التحرر من هذه السيطرة الامبريالية هي بالضرورة ، أي في حقيقتها العلمية ، عملية تحويل ثوري لبنية علاقات الانتساج الكولونيالية ، أي لهذه البنية من علاقات الانتاج التي تتجدد بالضرورة في اطار تلك العلاقة من التبعية وبتجددها ، بسهل علينا حينئذ فهم آلية التضليل في ايديولوجية البرجوازيات العربية ، وفي تحليل الفكر الوضعي «الزمة الحضارة العربية»: فلو طرحت القضية الاساسية ، في شكلها الصحيح ، كقضية التحرر الرطني من الامبريالية ، لتحسيدت المهمة الاساسية للشعوب العربية في ضرورة التحويل الثورى لبنية علاقسات الانتاج الكولونيالية التي ، بتجددها المستمر ، تتجدد السيطرة الامبريالية ، ويتابد خضوعنا لهذه السيطرة ، ويتابد بالتالي ما يسمى «بتخلفنا» • ولو تحددت المهمة الاساسية لحركة تاريخنا المعاصر بهذا الشكل ، لاتضح لنا أن تحققها يمر بالضرورة عبر عملية معقدة من الصراع الطبقي ضد البرجوازيسات العربية المسيطرة التي تجد ، بالطبع ، مصلحتها الطبقية الاساسية في تأمين التحقق الآلي المستمر لعملية تبعدد تلك البنية من علاقات الانتاج الكولونيالية التي ، بتجددها ، يؤمن لها تأبد سيطرتها الطبقية • وهذا بالضبط ما تهدف الى اخفائه البرجوازيات العربية المسيطرة لأن في اخفائه ضرورة طبقية لبقائها في موقم السيطرة الطبقية • هذا يظهر دور الفكر البرجوازي في ممارسة التضليل الايديولوجي: فاقامة تلك العلاقة من التماثل البنيوي

بين التطور الراهن لبنباتنا الاجتماعية العربية وتطور البنية الاعتماعية الراسمانية قبل ظهور الامير بالية ، _ (أو حتى بشكل عام ، مما يوسَى بأن الامبريالية ليست ضرورة في بنية التطور الراسمالي ، بل هي ظاهرة عرضية أو حادث تاريخي) - تطمس قضية التحرر الوطنى وتظهرها بشكل تبدو فيه كانها مجسرد «شخلف» كمى ، أو تأخر زمنى في تطور الراسمالية عندنا ، عن «تقدمها» في أوروبا الفربية أو أميركا ، فتنقلب المهمة الاساسية لحركة تاريخنا المعاصر من ضرورة التحويل الثورى لعلاقات الانتاج القائمة في بنياتنا الاجتماعية العمربية ، الى ضرورة اللحاق «بتقدم الغرب» ، انطلاقا من الحقاظ على علاقات الانتاج هذه ، لأنه منها ، وفي أطار بنيتها الرأسمالية بالذات ، انطلق «الغرب» الى متقدمه» • ولئن ظهرت «عوائق» معينة في سيرنا «الحضاري» هذا الى «النموذج الكامل» لكل «حضارة وتقدم» ، فلا بد من البحث عنها فينا تحن ، أو في محضارتنا، العربية ، اذ هي ليست في «النموذج» : وكيف يعقل أن تكون فيه وهسو الكامل في عصريته ؟ فما هي ازمتنا اذن ؟ انها «حضارية» ، بمعنى انها تكمن في تلك «العوائق» أو «الثغرات» التي ما زالت، منة بعيد زمامنا ، تمنعنا من الوصول ، «بحضارتناء ، الي وتموذجها، • الآزمة أذن هي في هذا البعد الحاضر بين وأقم «الحضارة» العربية و «نموذج» الحضارة • فلنبحث ، مــــم المؤتمرين ، عن تلك العوائق التي تمتد في ابعادها التاريخية الي بدء الحضارة العربية ، وربما الى ما قبل بدء تاريخها ، فهي لا تزال فينا ، نحملها الى حاضر يمنع سير حضارتنا الى التماثل بتمورتحها •

الفصل الثالث في نقض التحلّف ا

لقد عاد الى الدكتور شاكر مصطفى دور تحديد «الإبعاد التاريخية لازمة التطور الحضاري العربي» وبرغم ما يتضمنه هذا البحث القيم مسن تحليل عميق لكثير من الطسساهرات الاجتماعية الحاضرة في العالم العربي ، ومن معرفة تاريخية واسعة تكثف لنا جوانب اساسية في ماضي المجتمعات العربية، فإن أول ما يستوقفنا فيه هو مقهبيته ، وما تقود البه هسنه المنهجية من تشخيص قابل للنقاش ، لازمة التطور التساريخي للواقع العربي الراهن و ونحن على يقين مسسن أن الدكتور مصطفى كان بامكانه أن يفيدنا بشكل أوسع واكمل ، من معرفته العلمية للتاريخ ، لو أن منهج التفكير الذي تحكم بسياق بحثه العلمية للتاريخ ، لو أن منهج التفكير الذي تحكم بسياق بحثه البحث هني موضوع النقد ، بل نظام الفكر الذي هو فيه ، والذي يقودها الى ممالجة خاطئة للقضية المطروحة ، هو الذي ننقد ، كيف يطرح الدكتور مصطفى موضوعه ، وما هي النتيجة التي يخلص اليها منه ؟

ل قي تقض علاقة «القرية عن العصر»: آلية التضليسل في الفهم الهيجلسي غدركة التاريخ *

يقول الدكتور مصطفى ـ وهذا ، نتـــرك له الكلام - : ه ٠٠٠ الماضر العربي ، وهو ركيزة الغد ومنطلقه ، هــــو بالرغم منه ، وفي جانب الاصالة والهوية من جوانبه ، حصيلة تلك البقايا الحية والرواسب الميتة، المرة والحلوة على السواء، التي افرزها ذلك الماضي الطويل الذي تجسسره الامة العربية وراءها كالقطار الطويل ٠٠٠ أن أهمية البحث في الابعسساد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربى انما تأتى مسن ان اللاتاريخية في الفكر تعني العمى عن ادراك ابعاد الواقع ٠٠٠ تعنى رؤية مسطحة ٠٠٠ » • ثم يحدد الدكتور مصطفى فهمــه للتاريخ « كجذور للواقع العربي القائم وكجزء حي مسن هذا الواقع • وما نذهب في تحليله - أن ذهبنا - مع الزمن أو مع المكان أو مع الأفكار ، الا كوسيلة لكشف الابعاد العميقة فسي الحاضر العربي ، • ويؤكد لنا الكاتب أن رحلته التي سيقوم بها في التاريخ ليست سوى محاولة منه لفهم الواقع العربي الحاضر ، فيقول : « ليس التخلف سمة خاصة بالجتمسيع العربي ٠٠٠ لكن العناصر التاريخية لهذا التخلف قسد تكون مختلفة لدى العرب عنها لدى الشعوب النامية الاخرى ، ومن هنا تاخذ الدراسة لهذه العناصر اهميتها الخاصة لأنها كشف عن الميزات الخاصة التطور العضاري العربي ١٠٠ الماضي ه، نبش في الجنور ١٠٠ للاضي ه، نبش في الجنور ١٠٠ للاضي ه، ثم يزيد قائلا : ١٠٠ « ان الاستمرار الاجتماعي » الذي تعييمه الشعوب العربية انما تحكمه عناصر عديدة تشكل في مجموعها التركيب العربي القائم ١٠٠ وان لامتدادات التاريخ في هذه العناصر المكان الواسع ان لم يكن الاول ٠ واذا تركنا جانها الحال البيئة الطبيعية وآثارها في الانسان العربي ١٠٠ استطعنا أن نقف من العناصر الاساسية الباقية عند اربعة جوانب:

أ ـ طرق الانتاج المادي • ب ـ تكوين نظام السلطة • ج ـ طبيعة العلاقات الاجتماعية • د ـ قيم الفكر التراثية » • وبعد تحليل عميق وطويل لهذه العناصر الاساسية التي هي ـ ان جاز التعبير ـ شهود الماشي في الحاضر ، يخلص الدكتور مصطفى الى المنتيجة التالية : « ان هذا التاريخ القديم ما يزال برغمنا فينا : انه جزء منا ، ولقد يكون في جانب منه عنصر برغمنا فينا : انه جزء منا ، ولقد يكون في جانب منه عنصر الاصالة في الذات العربية • ولكن هذا التراث الثقيال يضم العرب أمام اشكالية مزدوجة : اشكالية الغربة عن التراث نفسه • • • واشكالية الغربة عن العصر الذي نقف امامه • • • وقد خلقت لنا هذه الإشكالية المزدوجة تحديا مزدوج الوجه أبضا : تكييف ذلك التكوين التاريخي الطويل تكييفا بنيويا داخليا من جهة ، واللخاق بالعصر من جهة اخرى • • • • •

لقد اردنا من ايراد هذا الاستشهاد الطويل باقوال الدكتور مصطفى أن نكون على جانب كبير من الأمانة لمنطق فكسره المتكامل ، نضعه المام القارىء والمامنا كي نتمكن من مناقشته ،

واضح جدا منذ البدء أن الكاتب يعالج قضية الواقسع العربي الحاضر ، ولا يقوم بدراسة تاريخية لماضي هذا الواقع المت على أكثر من عشرة قرون خلت ، مع أن القسم الاكبسر من بحثه هو تحليل «وصفي» حكما يحدده الكاتب نفسه لهذا الماضي بالذات ولقد اختار الكاتب هذا «الجانب الوصفي لانه الاقرب الى الموضوعية ، ، كما يقول لنا ، فهو أذن يصف هذا اللاضي كما هو حاضر في الواقع العربي المحاضر ، ولا يريد أن يدخل في عملية «تقييم» له وينقسح فيها الميدان لكل الإهواء»، على حد تعبيره ،

وهنا ، لا يسعنا الا أن نسجل على هذا القول أول اعتراض : فليس صحيحا أن ما يقوم به الكاتب هو وصف ، وليس صحيحا أن الوصف أقرب الى المضوعية من شيء آخر هو التفسير و والتفسير و والتفسير . كما يعرفه ابن خلدون في الصفحة الثانية من المقدمة ... هو البحث عن الاسبابالتي بتحديدها تكون المعرفة علمية و والكاتب ، في بحثه عن الاسباب التي التساريخية لازمة التطور الحضاري العربي، يبحث عن الاسباب التي الت الى أن يكون الواقع العربي، المحاضر على هذه الحسالة التي يصف في هذه الحالة ، أو قل في وجود الواقع العربي في حالته الحاضرة هذه ، تكمن الازمة و « أساس الازمة كلها حالته الماضرة هذه ، تكمن الازمة و « أساس الازمة كلها نحن تساءلنا عن معنى «الغربة» لوجدنا أن الغربة عن العصر نمن التخلف » و أذن ، قازمة الواقع العربي الحاضر تكمن في تخلفه • هنا يتفق الدكتور مصطفى والدكتور محمود ، بل يتفق تقريبا المؤتمرون جميعهم من ادونيس الى الدكتور محمود ، بل يتفق

لغد وعبد الكريم غلاب، مرورا بالدكتور فؤاد زكريا وغيرهم • فالسؤال الذي يطرحه الدكتور مصطفى وغيره هو معسرفة اسباب هذا «التخلف» ، الذي يوافق الجميع على انب الغربة عن العصر • هذه الأسباب قاريخية ، وعلى الباحث أن يسأل التاريخ عنها ، أن أراد معرفتها ، لأن «اللاتاريخية في الفكر تعنى العمى عن ادراك أبداد الواقع» •

ان تكون اسباب ما يسمى « بالتخلف ، تاريخية ، أي أن يكون «للتخلف» ، من حيث هو المالة الوصفية للواقع العربي الحاضر ، أو ظاهره ، - تاريخ تكون ، فهذا ما لا نختلف فيه مع الدكتور مصطفى • أما أن يكون هذا التاريخ الذي تكونت . فيه البنية الاجتماعية للواقع العربي الحاضر ، تاريخا يرجع الى ما قبل عشرة قرون خلت ، اى الى العصر العباسى أو أواخر العصر الأموي ، فهذا ما نختلف فيه جذريا مــــع الدكتور مصطفى • وهنا ايضا يتركز الاختلاف الجذرى هذا في شكل معين يفهم به الدكتور مصطفى حركة التاريخ • والشكل هذا هو الشكل الهيجلي لحركة الدياليكتيكية التاريخية كيف يتجسد هذا الشكل في بحث الكاتب ؟ انه يتجسد في هذه النظـــرة الوصفية التي تتفكك فيها _ وبها _ بنية الواقع العربي الحاضر بشكل تظهر فيه كانها حصيلة جمع لعناصر مكونة لها ترجسم في وجودها الحاضر الى جذورها في ماض كانت فيه يستورا تنامت في حركة من « التنافي والتواصل ، اوصلتها الى ما مارت اليه في البنية الماضرة • فالبنية هذه ليست في حاضرها ، من حيث هي بنية ، اي كل معقد متماسك ، سوى البذرة التي كانتها في الماضي ، تنامت ، فتنافت وتواصلت في

حركة من تماثل الذات بالذات،وما الذات هذه الا الذات العربية نفسها • هذه الحركة الهيجلية هي في حقيقتها المشسالية نفي للحركة الفعلية للبنية ، لانها حركة تعسائل الذات بالذات في صيرورة الذات ما كانت قبل بدء صيرورتها ، في وجودها الماشر كبيدرة ، قدر الحييركة منها الانتصارج عين ا التماثل ، من البدء الى النهاية ، في حركة التناقض نفسه معنى هذا بكل بساطة أن «تخلف» الواقع العربي الحاضر هو الصورة الحاضرة التي تظهر فيها بنيته السابقة • كان فيه في الماضي، لأن عناصر البنية ظلت هي هي عناصر البنية ، وهو الآن فيه أيضا ، لأن عناصر البنية لم تتغير ، فظل هذا الواقع العربي معافظاً على بنيته هذه ، بغضل حركة «الاستمرار الاجتماعي» - أو كما يقول أنور عبد الملك «الاستمرارية الاجتماعية» - التي فيها تكمن اصالته · لكن هذا «التخلف» لم يكن في المساضى تخلفا ، بل ازدهارا وحضارة ، أو قل أن شئت ، أصالة • فما الذي جعل الشيء ذاته مغايرا لذاته ، في تماثلة بذاته ؟ ليس الذات ، بل الغير ، أي العصر · أن أزمة «التخلف» هذه ليست اذن ازمة «تخلف» الاقياسا على العصر ، فغربة عنه • لذا ، كانت الأزمة في الذات ، وليس في الذات ازمة! • في هذه الذات أصالة لأن فيها ما ليس في غيرها من «استمرارية اجتماعية» • لكن فيها « تخلفا » لأن فيها أصالة • وما سبب هذا الانقلاب الدياليكتيكي المذهل ؟ علاقة الغربة عن العصر ! لكن العصر هذا ، كالذات العربية ، متماثل بذاته ، بفعل الحركة الهيجلية نفسها • ومع هذا ، فهو ليس فيه غرية ، أو قل أن فيه غرية عن الذات العربية ، أي عن الطرف الآخر من علاقة الاغتراب هذه • لكن هذه الغربة لا تولك فيه أزمة ، فالازمة كلها تكمن في الغربة

عن العصر ، والعصر هو العصر ــ كالذات العربية ــ متماثل دوما بذاته ·

نحن هذا في لب" الساليكتيكية الهيجلية ، وفي لب" اليتها التضليلية • فعلاقة التناقض بين ما يسمى بالذات العربية والعصر علاقة تناقض خارجي ، يتماثل فيها كل طرف بذاته من حيث هو غير الطرف الآخر • انها علاقة مقايرة ، وبالتالي علاقة غربة ، لا تجد حلا لها الا بصيرورة كل من طرفيها الطرف الآخر ، أي غيره • فلنن وجدت حلها هذا ، بقيت، برغم هذا، أو قل بهذا الحل نفسه ، علاقة مغايرة ، وبالتالي بلاحل وانها قدر لا يمكن الخلاص منه • لكن المشكلة التي لا حل لها الما قطرة خاطئة بالضرورة ، فاين الخطأ في المشكلة المطروحة ؟

٢ - في نقض مفهـوم « التخلف » :
 ليس تطور القوى المنتجة منفلتا من
 بنية علاقات الإنتاج التي تحدده •

لىرجع قليلا الى بحسب الدكتور مصطفى • يقول ان وللتخلف اسبابه التاريخية ، وهو محق في قوله هذا ، مخطى حفي راينا حفي تحديد هذه الاسباب • واساس الخطأ يكمن كما سبق القول حفي تلك النظرة الهيجلية لحركة التاريخ التي تثوب فيها تقطعات التاريخ وقفزاته ألبنيرية في حركة من تماثل

الذات بالذات في تنافيها وتواطها • ولقد قلنا في مطلع هذا البحث ان القفز أت البنيوية للتاريخ، منحيث هو تاريخ البنية الاجتماعية، ترسمها في أساسها ، أي في قاعدتها المادية ، حسركة أنماط الانتاج الذا ، من الضرورى البدء ، في تحليل الواقع العربي الماضر ، بتحديد نمط الانتاج السيطر فيه ، أي بتحديد بنيـة علاقات الانتاج الخاصة ببنية هذا الواقسم الحاهس • فكلمة «التخلف» ليست مفهوما علميا ، ولا يمكن على الاطلاق أن نحدد بها السمة الخاصة ببنية هذا الواقع ؛ فالقول ، مشمسلا ، ان المجتمع العربي ممتخلف» ، لا يعني من العلم شيئًا ، مسم ان المؤتمرينجميعهم بلااى استثناء اتفقوا علىهذا القول وعدوه تحديدا علميا لواقع اجتماعي كلما قاربوه فر من بين كلمات قد تكون مفاهيم وصفية ، لكنها اليست مفاهيم علمية ٠ ربما يكون «التخلف» ، في احسن حالاته ، وصفا أوليا لواقع معين هو ، مثلا ، واقع القوى المنتجة في العالم العربي ، بالنسبة لواقسم القوى المنتجة في البلدان الامبريالية • لكنه ، في أي حال، ليس طايعا خاصا ببنية اجتماعية معينة ، فالطسابع الخاص بهذه البنية هن الذي يحدده نمط الانتاج المسيطر فيها ، كقولنا مثلا الطابع الراسمالي او الاقطاعي أو الاشتراكي الخاص بهذه البنية أو تلك ﴿ و التخلف؛ _ على حد علمنا _ ليس نمطا من الانتاج أو بنية لعلاقات انتاج ، انما هـــو مفهوم ايديولوجي برجوازي له دور محدد بضرورة اخفى علاقة السيطرة الامبريالية ، أو علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، ونقل الصراع الرئيسي من صراع طبقي ضد الامبريالية الى صراع غير طبقي هو في أحسن حالاته مياراة رياضية بين « عالم التقدم وعالم التخلف، ، هدفها لحاق هذا بذاك • «عالم التخلف، معروف: أنَّه

ما يسمى أيضا دبالعالم الثالث، الذي نحن منه ١٠ أما دعالم التقدم ، أو «عالم العصر» ، فهو ذلك العالم الذي حدده لنسا الدكتور محمود بأنه «عالم تقني بنتامي» • ولئن أردتسم أن تعرفوا الى أي العالمين ينتمي المسكر الاشتراكي ، فاعلموا أن منه سحسب منطق هذا التقدمي ما ينتمي الى «عالم التقدم» ، ومنه ما ينتمي الى العالم الآخر ، ومنه ما هو بين بين •

أن «مفهوم التخلف» يستند في اساسه النظري اليمنطق ضمني من التقسيم هو منطق كمي ياخد القوى المنتجة مقياسا له ، بمعنى أن تقسيم العالم يقاس على تطور القوى المنتجة • وهو يفترض أيضا أن تطور هذه القوى ليس محددا الا بذاته ، أي أن حركته ليس لها حد" ، فهي تسبير في خط والحد مستمر. هو خط صناعد دوما ٠ في ضوء هذا المنطق وحده يمكن التكلم على تقدم أو تخلف لكن هذا المنطق مو منطق طبقي ، وهو منطق الإيديولوجية البرجوازية بالذات • فالبرجوازية هي التي تنظر الى الحركة في تطور القوى المنتجة على انها حركة تقدم مستمر لا يحدها عائق ولا تحددها بنية • ولقد وجدت النظرة الطبقية هذه تعبيرها الايديولوجي في الوضعية التي اسسها ارغست كونت • وليس غريبا عن منطق الوضعية منطق تلك الجركبة الهيجلية التى تذوب فيها القفزات البنيوية الفسلية لصيرورة البنية الاجتماعية بلعبة ذهنية مثالية .. هي لعبة التنسافي .. تحافظ فيها البنية على ذاتها بنفيها لذاتها وانتقالها الى صورة جديدة منها ، كانت فيها أصلا قبل أن تصير اليها ، فتظهـــر حينئذ حركة البنية كأنها حركة استمرار لها بنفي هو منها حمل لها وحفاظ عليها • هنا بالضبط، في لعبة التنافي هذه ، تنوب

القفرات أو الفجاءات البنيوية في الحسسركة التاريخية للبنية الاجتماعية ، لأن القفزات هذه ليست ، في حقيقتها الاجتماعية الفعلية ، نفيا أو تنافيا في أطار وحدة الاستمرار والتماثل ، بل مي تحويل ثوري للبنية الاجتماعية بحركة فيها ليست حركة الدات بل حركة الحسراعات الطيقية ، بهذه العملية من التحويل الثرري تقطع البنية الاجتماعية ، في تكونها الجديد ، مسع شكلها الطبقي السابق الذي تم تحويله أي هدمه، وتنطلق حيننذ، في حركتها التاريخية ، من أساس جديد ، بمعنى أن تحركها قائم على أساس آخر ، أو قل على قاعدة مادية أخرى هي بنية من على أساس آخر ، أو قل على قاعدة مادية أخرى هي بنية مختلفة من علاقات الانتاج ، وهذا التحرك يجري في أطار هذه البنية ويتحدد بها ،

ان النظرة البرجوازية لا تأخذ القوى المنتجة في علاقتها مبينية علاقات الانتاج مقياسا للتقدم ، بل تأخذها في انقلاتها من هذه البنية التي تحددها وتحدها ، فتجعل ، بهذا ، من طعوحها الطبقي الى تأبد سيطرتها، مقياسا للتقدم نفسه، لأن وضع المقوى المنتجة في علاقتها الفعلية ببنية علاقات الانتاج يكشف الآلية الاجتماعية لتطور تلك القوى ، في وصولها ، في شروط تاريخية والذي هو بنية علاقات الانتساج نفسها ، قحين تصير بنية العلاقات هذه عائقا لتطور القوى المنتجة ، تدخسط البنية الاجتماعية في مرحلة تاريخية ثورية تظهر فيها ضرورة تحويل بنية علاقات الانتاج كشرط أساسي لتحرير تطور القوى المنتجة ، هذه الضرورة التساريخية هي التي تختفي في تلك النظرة البرجوازية ، وهنا يكمن الدور التضليلي لايديولوجية هسده البرجوازية ، وهنا يكمن الدور التضليلي لايديولوجية هسده

الطبقة المسيطرة • فبغض النظر اذن عن صفاء النيسة عند المؤتمرين ، فان تحليلاتهم للواقع العربي الحاضر ، في اعتمادها مفهوم دالتخلف، أو دالتقدم، أداة لها ، هي تحليلات لهذا الواقع من زاوية نظر البرجوازيات العربية المسيطرة • لا شك في أن الكثيرين من هؤلاء المفكرين العرب يقفون ، في مسلوكهم السياسي أو في فكرهم ، من هذه البرجوازيات ومن سلطتها الطبقيسة موقف النقد ، بل موقف الرفض أنما ، في حقل النشاط العلمي، كل نقد للطبقة المسيطرة ينطلق من الموقع الايديولوجي لهذه الطبقة ، هو نقد باطل ، أذ ليس بمفلساهم الايديولوجية البرجوازية يكون نقد الايديولوجية البرجوازية ، بل يمقساههم علمية انتجابا ، ولا تزالتنتجها ، ممارسة تقصه الايديولوجية ، من موقع الطبقة الثورية المؤوجية ، من موقع الطبقة المؤرية المنقض هذه الايديولوجية ، من موقع الطبقة المؤرية المنقض هذه الايديولوجية ، من موقع الطبقة المؤرية المنقض، أي من موقع الطبقة العاملة ،

لنعد الى ما نحن اصلا بصدده من مناقشة بحث الدكتور مصطفى • فالقول بأن «التخلف» هو الطابع الخاص أو السمة الخاصة بالمجتمع العربي ، ليس قولا علميا ، أذ ليس بالقـوى المنتجة ، بل ببنية علاقات الانتاج ، يتحدد الطابع الخاص ببنية اجتماعية معينة • فما هو هذا الطابع الخاص بالبنيــــات الاجتماعية في المالم العربي ؟ هذا ما غاب تحديده ، ليس عن المدكتور مصطفى ، بل عن ندوة الكويت بعامة • ولم يكن الفياب هذا بريئا ، فالبراءة كلمة لا وجود لها في قاموس الايديولوجية • فلد قبلنا «بالتخلف» صفة نشير بها الى وضع القوى المنتجة في المالم العربي ، وحددنا طابع البنيات الاجتماعية فيه بأنسه طابع كولونيالي ـ اي شكل تاريخي محدد من الانتاج الرأسمالي يتطور فيه الانتاج الرأسمالي يتطور فيه الانتاج هذا في علاقة من التبعية البنيوية للامبريالية

تمنعه من أن يصبر انتاجا رأسم الله طبيعيا - فأن أزمة والتخلف، تتكشف حينند على حقيقتها للغملية كازمة هذه البنية من علاقات الانتاج الكولونية التي هي العائق البنيري لتطبور القوى المنتجة وبظهور هذا العائق تتحدد معالجة هذه الازمة بإنها تفرض ضرورة تحويل هذه البنية بالذات من علاقات الانتاج الكولونيالية كشرط اساسي لتحرير تطور القوى المنتجة والقفز بها من دعالم تخلفها، الحاضر الى دعالم التقدم، وعملية هذا التحويل الثوري هي صراع طبقي ضد البرجوازيات المربية المسيطرة السيرية المسيطرة المسيطرة

قد يجد القارىء في هذا الكلام منا تكرارا لما سبق ، لكن مذا التكرار يستدعيه منطق النقاش العلمي نفسه · فلو صبح ما قلناه ، لوجب على الدكتور مصطفى أن ينطلق ، في بحثه عن أسباب «التخلف» في الواقع العربي الحاضر ، مــن البنية الاجتماعية القائمة في هذا الواقع ، أي من حاضر بنية علاقات الانتاج فيه ، لا أن ينبش في جذور الماضي البعيد ليبحث في بنية علاقات الانتاج القبلية أو الاستبدادية عن بدور مي عناصر يثية علاقات الانتاج الكواونيالية • هذا النهج «التاريخي» من البحث يستند ، في اساسه النظري ، الى منطق لاقاريشي هسو منطق التماثل ، لأنه يقيم ضمنيا علاقة من التماثل بين بنيسة علاقات الانتاج القبلية أن الاستبدادية وينية علاقات الانتساج الكولونيالية ، بفضل وجود تمسائل بين عشاص البنيتين • ولا وجود ، في هذا النطق ، للتماثل بين البنيتين المختلفتين ، الا لأنهما بثية واحدة متماثلة بداتها فيحركة تنافيها الداخلية • هذا هو المنطق الهيجلي بعينه الذي تتحول فيه الحرك الدياليكتيكية المادية في تاريخ تكو"ن البنيسسات الاجتماعية وتحويلها ، في حركة الصراعات الطبقية ، بانتقالها من نمط انتاج الى آخر ، الى لعبة ذهنية مثالية تتطمس قيه حـــركة الصراعات هذه ، ولهذا السبب بالذات نرى ان هذا المنطق المتالي الهيجلي هو منطق تجويبي وصفي يلتقي مع الوضعية في أن حركة التاريخ عنده هي حركة خطية مستمرة في تصاعدها، تنتقي فيها الدياليكتيكية نفسها يسبب من طابعها المتالي ، فليس غريبا اذن أن تظهر الايديولوجية البرجوازية ، في بعض من تياراتها ، بمظهر «جدلي» هو جواز سفرها الى «المتدمية» ، من تياراتها ، بمظهر «جدلي» هن جواز سفرها الى «المتدمية» ، بل أن يعاني مفهوم «الجدلية» من ازمة تضغم في استخدامه ، والمعصري» ، فخطره زائل في شكله الهيجلي ،

٣ - جوهر القضية في نقض البديولوجية البرجوازية :
 اليس « القراث » سبب « القراف » *

ان المنهج التاريخي المادي ، على المنهخ الله المنهج التاريخي، الهبجلي ، ينطلق من البنية الاجتماعية القائمة ككل متماسك ، حتى في محاولة فهمه العناصر التي ، في هذه البنية الحساضرة ، تنتمي ، من حيث في علماطنو ، الى بنية اجتماعية سابقة ، أو تشير البها في وجودها الحاضر كعناصر في البنية الاجتماعية القائمة ، فعناصر البنية لا وجود لها بذاتها ، بل بالبنية التي هي فيها عناصر تترابط ، في شكل تاريخي محدد، بعناصر آخرى ، لتكون، بهذا الترابط في شكل تاريخي محدد، بعناصر آخرى ، لتكون، بهذا الترابط

نفسه ، البنية الاجتماعية القائمة · الانتاج «التقليدي» مثلا ، أو هذه العلاقات من الانتاج التي هي ، في البنيات الاجتماعية العربية الحاضرة ، تنتمى الى انماط من الانتاج سابقة على · الراسمالية ، لا تقوم بذاتها في هذه البنيات ، بل هي فيهـــــا بالشكل الذي تترابط فيه بعلاقات من الانتاج هي ، مثلا ، علاقات الانتاج الرأسمالية • والشيء نفسه يقال عن منظام السلطة، أو عن دقيم الفكر التراثية، • نحن لا ننكر ، بل بالعكس نؤكد تماما ما يقوله الدكتور مصطفى من أن كثيرا من علاقات الانتـــاج الاجتماعية ، سواء في الحقل الاقتصادي أم السيسساسي أم الايديولوجي ، التي تنتمي الى انماط من الانتساح بالية ، اي بالتحديد ، سابقة على الراسمالية ، لا تزال قائمة في البنيات الاجتماعية العربية الحاضرة . بل اننا نعتمد هذا القسم الهام من بحث الكاتب مرجعا للتحليل العلمي لهذا الواقع الاجتماعي، لا سيما فيكشفه تلك العلاقة الطبقية العضوية التي تربط الطبقة البرجوازية المسيطرة في بعض البلمسدان العربية - والتي سميناها البرجوازية الكولونيالية _ بالطبقات السيط___رة السابقة ، أو بفئات منها كالفئات الإقطاعية أو التجارية • أن البرجوازيات العربية المسيطرة هي «الشكل الجديد لتلـــك الطبقات المستغلة القديمة، كما يقول لنا الدكتور مصطفى • • وهي طم تولد ولادة مثيلتها الغربية ٠٠٠ قصراع التناقضات وجلها في المجتمعات العربية الحديثة انما تم بالتدخل المباشر من القوى الاجنبية الخارجية الاستعمارية وتحت رعايتها ٠٠٠٠ معنى هذا أن تكون علاقات الانتاج الراسمالية في العالمالعربي وتكورن برجوازياته المسطرة قد تم في ظلسل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية وبفضل التغلغل الامبريالي • وهذا ما نتفق

عليه تماما مع الدكتور مصطفى • لكن هذا التكوس التاريخي للبنية الاجتماعية القائمة في العالم العربي ، والذي تسم في اطار هذه العلاقة بالذات ، هو الذي يعطينا التفسير العلمي لما يسمى وبالتخلف، • في المار هذه العلاقة مسسن السيطرة الامبريالية ، جرى في العالم العربي ، باشكال مختلفة متفاوتة، تحويل معين للبنية الاجتماعية السابقة تفككت فيه بشكل معنء علاقات الانتاج السابقة على الراسمالية ، فتولدت بهذا علاقات انتاج جديدة ، هي شكل تاريخي محدد من علاقات الانتساج الراسمالية التبعية ، حددت شكيلا خاصا مسمن تطور القوى المنتجة ، في اطار تلك الملاقات من التبعية البنبوية للامبريالية • معنى هذا أن بنية اجتماعية جديدة ... هي البنية الاجتماعية الكولونيالية - قد تكونتبشكل صارت فيعطاصرها كلها تتحدد بها ، بالشكل الذي تكونت فيه هذه البنية ، وبالشكل الذى تترابط وتتماسك فيه تلك العناصر في وجودها الجديد في هذه البنية الاجتماعية القائمة · ويتعبير اوضح ، بتكوان هذه البنية الكولونيالية، لبيعد من المكن على الاطلاق رد عناصرها، العناصر ، او بعض منها ، لم تتغير ، او تغيرت نسبيا ٠ قلق كان الانتاج الحرفي ، مثلا ، في البنية الاجتماعية الاقطاعية يتحدد ، في تطوره ، بآلية الانتاج الاقطاعي ، فانه ، في تطوره في البنية الاجتماعية الكوارنيالية ، أن في مجرد وجسسوده المتجدد ، لا يتحدد بآلية الانتاج الاقطاعي ، بل بآلية هذا الشكل الكولونيالي من الانتاج الرامهمالي ٠

ولا ننس هذا أن البنية الاجتماعية هي هذا الكل التماسك -

الذي تتعايش فيه عدة أنماط من الانتاج بالشكل الذي تتسرابط فيه في مدًا الكل ، وبالشكل الذي يسيط فيه واحد منها على أنماط الانتاج الاخرى المتعايشة معه • ومن طبيعة نمط الانتاج المسيطر أن يكون ، بحكم آليته الداخلية نفسها ، في ميل الي تفكيك انماط الانتاج التي يتعايش معها ، والى القضاء عليها ، اي أن يكون في ميل ، من حيث هو تمط الانتاج السيطر ، الي القعميم ، وبالتالي ، الى القضاء على علاقات الانتاج السابقة عليه • فاذا بقيت هذه العلاقات السابقة ، برغم هذا ألميل الذي هو فينمط الانتاج قانونه العام، في حركة تجدد دائم، وبالتالي، في حركة «استمرار اجتماعي» ، أي اذا لم يتم القضاء عليها ، فان ذلك لا يعود الى قدرتها القيبيسة عملى الحيساة ، أو الى اسطورة تماثل الذات بالذات ، بل الى هسدًا الشكل التاريشي المحدد الذي يسيطر فيه عليها نمط الانتاج المسيطر ، أي الي هذا الشكل الذي يتحدد فيه ترابطها ، في البنية الاجتماعية ، بهذا الثمط المسيطر • والعامل الاساسى المحدد لهذا الشكل من ترابط عدة انماط من الانتاج في البنية الاجتماعية ، هو النمط المسطر نقسه ، وليس انماط الانتاج السابقة عليه ٠

ومنا بالفعل يكمن جوهر القضية ، ليس في بحث الدكتور شاكر مصطفى وحده ، وليس في أبحاث المؤتمرين وحدهم ، بل في هذه الايديولوجية البرجوازية المسيطرة في تيارات الفكر العربي المعاصر كلها ، باستناء التيار العلمي المسلماركسي اللينيني ، ونحن في اطلاق هذا الحكم نعي تماما ما نقول ، يقولون : المجتمع العربي مريض بالتخلف ، ويقولون: التخلف يكمن في أن علاقات الانتاج الاجتماعية الموروثة القبلية

الاقطاعية التقليدية الدينية السابقة على عصر الراسمالية ما تزال هي العلاقات السائدة في الحياة الاقتصادية والسياسية والفكرية العربية • ويقولون هذا هو التراث وهذه هي أصالتنا ويقولون : الأزمة هي في غربتنا عن العصر • ويقولون : الاسباب ها هي ، انها نحن ، اي البقايا ، اي الماضي • انن يبقى العصر هو الحل أمامنا ومستقبلنا •

جوهر القضية هو هذا التضليل الإيديولوجي البرجوازي الذي يقلب السبب أثرا والاثر سببا • والعلة العلة هي في عجز الفكر عن الوثب الى علميته • والعجز هذا ليس في الفكر قدرا وليس في الانسانجوهرا! انه بكل يساطة ممارسة ايديولوجية للصراع الطبقي من موقع الطبقة المسيطرة • فلننقل الى اللغة العلمية ذلك التحليل الغيبى لجوهر القضية •

ان السبب في بقاء علاقات الانتاج السابقة على الراسمالية بهذا الشكل الواسم المتجدد في البنيات الاجتماعية العربية ليس في الواقع سوى هذا الشكل التاريخي الكرلونيالي الذي يسيطر فيه نمط الانتاج الراسمالي في هذه البنيات على تلك العلاقات معنى هذا أن ذلك «الاستمرار الاجتماعي»، لموجود هذه العلاقات المسابقة على الراسمالية هو النتاال القاريخي لتطور الانتاساج الراسمالي نفسه ، فسمي شكله الكولونيالي المسيطر في البنيات العربية و فالطابع الرئيسي الميز لهذا الشكل الكولونيالي من نمط الانتاج الرأسمالي هسو أن تطوره لا يميل، في قانونه العام، نحو ضرورة القضاء على هذه الانماط من الانتاج السابقة عليه ، والتي يسيطر عليها في علاقة تعايشه معها ، بعكس الشكل الامبريالي من نمط هسذا

الانتاج الذي يميل ، في قانونه العام ، بفعل تطوره الامبريالي الضروري نفسه ، شعو القضاء على علاقات الانتساج السابقة عليه ، سواء منها التي تنتمي الى انماط من الانتاج سابقة على الراسمالية ، أم التي تنتمي الى مراحل من تطور الانتسساج الراسمالي نفسه ، سابقة على مرحلته الامبريالية ، أو مرحلة احتكار الدولة فيه • لا شك في اننا نرى في الحالتين ظاهرات تعاكس سبير القانون العام يولكها هذا الانتسساج نفسه ، في شكليه النقيضين أو انما سير القانون الذي هو حركة مبليّة يظل قائما ، وهو في الشكل الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي على نقيض ما هو عليه في الشكل الامبريالي ، لأن العلاقة بين هذين الشكلين من الانتاج الواحد هي علاقة تناقض بنبوي تتحقق فيها سيطرة الامبريالية بتبعية الانتاج الكولونيالي لها ، والعكس بالعكس • فالعلاقة هذه ، من حيث هي علاقة تقاوت بنيوي في -شكل تطور الانتاج الرأسمالي ، وبالتالي ، من حيث هي علاقة اختلاف في بنية علاقات الانتاج التي يحددها هذا النمط مسن الانتاج بين شكليه التاريخيين المصدين ، هي التي تحدد اليل العام للانتاج الامبريالي - اي للشكل السيطر من الانتـــاج الرأسمالي _ نحو ضرورة القضاء على علاقات الانتاج السابقة عليه كلها ، وهي التي تحدد الميل العام للانتاج الكولونيالي -أى للشكل التبعى من الانتاج الراسمالي _ نحو الابقاء على هذه العلاقات السابقة • بل ربما كان الاصمم القول انها تحدد الميل العام للاول قيما هي تحدد الميل العام للثاني ، والعكس بالعكس •

نخلص من هذا القول الى النتيجية التالية: اسر أن

«التخلف» ، في حالته الوصفية ، يكمن في وجود هذه العلاقات الاجتماعية من الانتاج السابقة على الراسمالية ، أي في وجود هذه العلاقات الموروثة عن ماضى البنية الاجتماعية البعيد، وفي استمرار هذا الوجود الاجتماعي منها ويقائه، فإن أسباب هذا «التخلف» ليست «تاريخية» - بالمعنى الذي يعطيه الدكتُور مصطفى لهذه الكلمة - اي بمعنى انها ليست موروثة أو وراثية، بل هي ينيوية ، بمعنى انهــا تكمن في طبيعة هذه البنيــة الاجتماعية التي يحدد تطور الانتاج الكولونيالي المسيطر فيها ضرورة الابقاء على تلك العلاقات الاجتماعية السابقة ، بحكم تبعيته البنيوية للامبريالية ، أي بحكم هذا العائق البنيوي الذي يمنعه ، في تطوره نفسه ، من أن يصير انتاجا رأسماليا • وما العائق هذا سوى تلك العلاقة من التبعية البنيوية بالذات ، أي ان المائق ليس خارجا عن بنية هذا الانتاج كانتاج كولونيالي ، بل هو قبيه ، أو قل أنه هو هو بنيته - وبتعبير أوضع ، أن هذا الشكل الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي المسيطر في البنيات الاجتماعية العربية هو سبب ذلك والتخلف، الذي اشير اليه ، فهو الذي ، بحكم تطوره التبعي ، يعجز عن القضاء على علاقات الانتاج الاجتماعية السابقة على الراسمالية ، بل هـو الذي ، في تطوره هذا بالذات ، يحدد ، في ميله العام ، ضرورة تجدد تلك العلاقات السايقة ، وبالتالى ، ضرورة تأبدها • هذه الضرورة ليست في بنية هذه العلاقات ، بل في بنية ذلك الشكل الكولونيالي من نمط الانقاج الراسمالي • انها بالمضبط ضرورة تطوره التبعي نفسه كانتاج رأسمالي هو ، في تطوره الضروري هذا ، ليس انتاجا راسماليا ٠ معنى هذا بكل بساطة ان تلك العلاقات الاجتماعية «الموروثة» ليست العائق الخارجي لتطور

الانتاج الراسمالي في البنيات الاجتماعية العربية ، بل أن هذا الشكل من الانتاج الراسمالي هو ، في بنيته الكولونيسالية ، العائق الداخلي لتطوره بالذات كانتسساج راسمالي ، وهو ، بالتالى ، العائق البنيوي للقضاء على تلك العلاقات الاجتماعية «الموروثة» · ثم ان هذه العلاقات ، في وجودها الحاضر ، اي في علاقتها بتطور الانتاج الرأسمالي ، في بنيته الكولونيالية ، ليست ، أو قل لم تعد علاقات «موروثة» • انها علاقات يتقجها ، في تجددها المستمر ، أي في امكان بقائها ، هندا الشكل الكولونيالي نفسه من الانتاج الراسمالي • ليس «التراث» ، في وجوده الحاضر هذا ، سبيا «للتخلف» ، بل هو وليد هـــدا «التخلف» ، أي أثر له • فقلب السبب أثرا والأثر سببا في تحليل الواقع الاجتماعي هو جوهـــر القضية في الممارسة المارسة الطبقية هو في اظهار الحقيقة التاريخية التي تدل على أن البرجوازيات العربية فشلت في أن تقضى على هذه العلاقات من الانتاج السابقة على الرأسمالية ، يسبب هذا الطسسايم الكولونيالي الميز لانتاجها المسيطر ، وما كان لها الا أن تفشل في القضاء على هذه العلاقات التي تجسد ، بالعكس ، شرط تجددها المستسر في سيطرة ذلك الانتاج الكولونيالي المسيطر ، وبالتالى، فى السيطرة الطبقية لتلك البرجو ازيات الكولونيالية • والخفاء ذلك الفشل الملازم لهذه السيطرة الطبقية ، كان لا بد من اظهار «التراث» بمظهر السبب ، ليتولد في الوعى الاجتماعي أثر الوهم الطبقي بأن تطور الانتاج الراسمالي ، في ظل سيطرة هذه البرجوازيات الكولونيالية ، هو وحده كفيل بأن يقسبود بالضرورة الى القضاء علىمظاهر «التخلف» وأسبابه، بالقضاء على تلك العلاقات الاجتماعية من الانتاج السابقة علسسسى الراسمالية ، — كما حدث في أوروبا الغربية وأميركسا - ، لأن من طبيعة الانتاج الراسمالي أن يقود الى ذلك • لذا ، وجسب حكما الارتقاء الى مستوى «العصر» بالتماثل به ، وفي هذا وحده حل وحده حل «لازمة الغربة عن العصر» •

لكن التماثل هذا ، للأسف ، ليس قائما ، ولا وجـــود وللمساواة، بين طرفي العلاقة الكولونيالية التي تربط، بنيويا، الانتاج الكولونيالي بالانتاج الامبريالي بشكل يتطور فيها الاول دائما في تبعيته للثاني ، ويتطور هذا بدوره دائما في سيطرته المستمرة على الاول • فالملاقة البنبوية هذه ، مسن حيث هي علاقة تقاوت في ينية نمط الانتاج الراسمالي ، هي اذن علاقة . اختلاف ، أو على الأصح ، علاقة تخالف بين نقيضين تربطهما في حركة تخالفهما، ويهذه الحركة نفسها، بنية واحدة معقدة • فالانتاج الامبريالي اذن ينتج في تطوره تجدد القضاء على فا علاقات الانتاج السابقة عليه ، فيما ينتج الانتاج الكولونيالي تجدد الإبقاء على علاقات الانتاج السابقة عليه • منها يكمن جوهر القضية في فهم العلاقة بين مساهو ، في الايديولوجية البرجوازية ، «التخلف والتقدم» • فكل تحليل علمي لبنية الواقم العربى الحاضر يستازم بالضرورة البدء باخضاع مفاهيمهذه الايديولوجية، لا سيما مفهومي «التخلف والتقدم»، لنقد يقود الى معالجة صحيحة للأزمة الفعلية التي يعاني منها الواقع المعقد هذا في تطوره التاريخي الراهن • هذا النقد كــان غائبا في ندوة الكويت ، فكانت المالجة هذه غير علمية لأنها استخدمت مفاهيم الايديولوجية البرجوازية كادوات فكرية لها •

الفصل السرام في شقض" التخلف الفكري I

تمهيد لنقض النطق القيبي : ليس الفكر جوهرا *

لا شك في أن الفكر الناقد كان حاضرا في بعض أبحاث الندوة ، أنما هو لم ينتج مفاهيمه ، أي الوات نقده ، فظل خاضعا لسيطرة الفكر الذي ينقد ويرفض ، وفي هذا ماساته ، مثالان يشهدان على هذه الماساة : بحث الدونيس وبحث الدكتور فؤاد زكريا ، البحثان يعالمبان قضية «التخلف الفكري» لما فراد زكريا ، البحثان يعالمبان قضية «التخلف الفكري» لما الواقع العربي من «التخلف» التاريخي الاقتصادي الاجتماعي الى «التخلف الفكري» ، مؤكدا ، بانتقال هذا التحليل منه ، أن الازمة ـ كما يراها من زاويته الخاصة ـ هي ازمة الحضارة العربية ، واحدة في جوهرها ، وإن اختلفت الارجه منهسا أو تعددت بتعدد حقولها ، والفكر في تلك الندوة كان شاملا ، لأن تعددت بتعدد حقولها ، والفكر في تلك الندوة كان شاملا ، لأن الحضارة ، فكان لا بد اذن من التعرض الى مختلف أوجسه الحضارة ، فكان لا بد اذن من التعرض الى مختلف أوجسه «التخلف» : التاريخي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي

والفكري والسلوكي والاخلاقي والتريوي والديني • (ملاحظة: غابت عن الندوة معالجة «التخلف» الغنى - باستثناء «التخلف» الشعرى .. فعسى ، في الندوة المقبلة ، أن يكتمل «الشخلف») • والشمولية هذه في الفكر لا تدل على علميته - كمسا قسد يبدو للوهلة الاولى - بل مى تدل ، بالعكس، على طابعه الميتافيزيقى: فهي شمولية تعبيرية ، بمعنى أن كل وجه ، أو مظهر ، مـــن «التخلف» من تعبير عن مذا دالتخلف» الذي من جسموهر · فالجوهر اذن حاضر في شموليته كجوهر ، في كل وجه من وجوهه . فلا تمايز ولا تخالف ، أو قل ، لا تفاوت بنيويا فـــى عناصر الكل الاجتماعي - اي البنية الاجتماعية - في حسركة تطوره التاريخي بشكل تتحدد فيه القاعدة المادية من هـــذا الكل _ أي بنية علاقات الانتساج فيه _ كالعنصر الحدد لبقية عناصره في ترابطها الداخلي وفي تطورها التاريخي في اطار هذا الترابط نفسه • فلو أن الفكر كان كلها ، بهذا المعنى العلمى، لوجب عليه بالضرورة أن يقارب أي ظـــاهرة اجتماعية ـ كالظاهرة الايديولوجية مثلا ـ في علاقتها البنيوية هذه بالقاعدة المادية ، أي ببنية علاقات الانتسساج القائمة في هسدا الكل الاجتماعي لكنه كان ، في ندوة الكويت، في شموليته تعبيريا، اى جوهريا ، بمعنى انه كان ينظر الى الجوهر ـ الذي هـو الذات ، في نهاية التحليل .. باعتباره اساسا لشمولية الفكسر ولشمولية الواقع التي هي تعبير الجوهر ، اي حضوره الشامل غي رجهه المتعدد الذي يعبرُه · وما هذا المتعدد في وجسوه الجوهر _ أو الذات _ سوى تعبير وجود الجوهر - أو الذات -في تماثله بداته ٠ فلا خروج اذن من تماثل الذات بالذات ، في الوجود القاريض نفسه للذات أو الجوهر ، ولا خروج أيضا من

هذا التماثل في تعداد وجوه الجوهر ١ لذا ، كانت الوجوه هذه متساوية متماثلة في وجردها داخل الكل الاجتماعي، بسبب من تماثلها بالجوهر الذي هي منه الوجموه • فهي اذن مستقلة يعضها عن بعض ، قائمة بذاتها ، في وجودهـــا الاجتماعي التاريخي ، بسبب هذا التماثل منها بالجوهر • ينتج عن هذا كله منهج غيبي من التفكير يسمح بمعالجة الظاهرة الايديولوجية، مثلا ، لذاتها - كظاهرة «التخلف الفكري» - ، في استقلاله-ا التام عن بقية عناصر الكل الاجتماعي ، لا سيما في استقلالها، أو انقطاعها عن بنية علاقات الانتاج الخاصة بهذا الكسسل الاجتماعي في وجوده التماسك الماضر • بهذا النهج الغيبي ، تنطمس وتختفي علاقة التفاوت البنيوى في ترابط عناصر الكل الاجتماعى ، والتي هي تحدد الظاهرة الايديولوجية، مثلا، في وجودها التاريخي الاجتماعي ، كظاهرة ايديولوجية خساصة بردها الهجوهر الفكر اللاتاريخي الذيهي منه الوجه أو التعبير أو المظهر • معنى هذا ، أن وجودها الاجتماعي ينعدم ، كظاهرة المعيولوجية ، باستحالتها وجها أو تعبيرا من الفكر الجوهر ، وان تضيرها ، من حيث هي ظاهرة قاريخية محددة ، يصيسر محالا ١ الا اذا قبلنا بهذا التفسير الغيبي الذي ليس بتفسير، والذي يرد الفكر الى جوهره كتعبير منه ، فيحصر ، في هذه العملية المتكررة من التمبير الذاتي ، الحركة التــــاريخية المارسات الفكر التي تختلف ، في اشكال تحققها ، باختسالف البنية الاجتماعية التي فيها تتحقق ، وباختلاف الموقع الطبقي الذي تنطلق منه ، في تحققها ، كممارسات ايديولوجية متميزة من المسراح الطبقي في تلك البنية الاجتماعية المددة •

 ن في تقض عبلاقة الذات بالموضوع:
 ليست عبلاقة الانتساج علاقة جوهرية بسيطة •

ان هذا المنهج الغيبي هو المنهج الذي اعتمده أدونيس في معالجة ما سمى «بالتخلف الفكرى» في المجتمع العربي • ففي الفقرة الاولى من بحثه ، يرى ادونيس ان تحديد معنى «التقدم» ضروري للتكلم على «التخلف» هذا ، بمعنى أن تحديد كل من هذين المفهومين ليس ممكنا الا في اطار العلاقة بينهم..... والعلاقة هذه ، في الحقل الفكري ، لا تتضع الا في اطـــار العلاقة العامة ، كما يتصورها النكر العربي ، بين الاتسسان والطبيعة ، اي _ يقول لنا ادونيس محددا بدقة كلامه _ بيــن الذات والموضوع وهو يرى ، في هذه العلاقة العامة ، علاقة انتاج ، لأنه ينظر فيها الى الانسان أو الذات كعلقسج ، والى الطبيعة أو الموضوع كمجال للانتاج • معنى هذا انه يحاول، عن وعى وقصد ، أن يجد في العلاقة العامة ، من حيث هي علاقة انتاج ، اساسا لفهمه علاقة «الثخلف الفكري» • لكنه فشل، من حيث لا يدري ، في محاولته هذه ، وبالتالي في معالجته القضية التي يطرح ، بسبب من الشكل الذي فيه حدك ، ففهم عسلاقة الانتاج تلك • لقد جمل من هذه العلاقة الاجتماعية ، أو قل ، من بنية علاقات الانتاج الخاصة ببنية اجتماعية تاريخية محددة ،

علاقة السانية عامة ، وبالتالي ، علاقة جوهـــرية التاريخية ، لأنه ، بالتحديد ، جعل منها علاقة داتية فردية ، ليست التعابير هذه من قاموسنا، بل من قاموسه، يحدد فيها علاقة واحدة هي، في الفقرة الاولى من بحثه _ كما مبق القول _ ، عـــ القة بين الاتسان والطبيعة ، أو الذات والموضوع ، أو المنتج ومجـــال انتاجه ، فاذا انتقلنا إلى الفقرة الخامسة مثال ، وجدنا إن الانسان هذا أو الذات هو الجوهر الانساني الذي هـــو ، في البحث ، الفرد العربي ، أو الانسان العربي ، أو العربي بعامة • والعلاقة الجوهرية هذه تأخذ شكل العلاقة الاجتم عيه بتحددها ، في الفقرة السادسة من البحث ، كعلاقة بين القرد والجماعة ، أي بين القرد والدولة • فعلاقة التماثل في هــذا الشكل من علاقة الانتساج ، قائمة اذن بين الفسرد والذات والانسان والجوهر والمنتج والعربي من جهة ، وبين الطبيعة والموضوع ومجال الانتاج والجماعة والدولة ، من جهة اخرى٠ وما دام هذا التماثل قائما ، فيالامكان استبدال الفرد بالانسان ال بالجوهر الخ٠٠٠ ، واستبدال الموضوع بالجماعة أو الدولة أو الطبيعة الخ٠٠٠ حسب مقتضيات حركة الفكر في انعزالها عن حركة التاريخ الفعلية المادية •

لكن علاقة الانتاج ، من حيث هي علاقة اجتماعية محددة، قد اختفت في تلك الملاقة العامة البسيطة بين الانسلام والطبيعة ، وباختفائها ، لم يعد بالامكان فهم علاقة «التخلف الفكري» - ان علاقة الانتاج هي ، بالتحديد ، علاقة بين قسوة العمل ووسائل الاثلاج التي تضم موضوع العمل واداة العمل فهي انن علاقة معقدة ، أو كما يحددها ماركس ، تعازج بيسن

عناصر ثلاثة رئيسية ، لا بين طرفين بسيطين مجردين عنشكل وجودهما التاريخي الاجتماعي المحدد • ينتج عن هذا أن ما هو في علاقة انتاج ليس الانسان بشكل عام ، بل قوة عمل محددة ، أي شكل اجتماعي محدد من قوة العمل التي تحول ، في شروط تاريخية اجتماعية محددة ، موضوع عمل معين - كالقطن مثلا او الحديد او الارض الخ٠٠٠ ـ بأدوات عمل معينة ـ كالآلة البخارية مثلا أو المحراث أو اليد الخ٠٠٠ وما هو في عسلاقة انتاج ايضا ليس الطبيعة بشكل عام ، بل وسائل انقاج هي ، في جزء منها ، ليست الطبيعة ، بل نتاج عملية اجتماعية مسسن الانتاج • وهذه الوسائل أيضا لا تدخل في علاقة الانتاج بشكل عام ، بل في شكل تاريخي يحدده طابع وجودها الاجتماعي من حيث هي في علاقة ملكية خاصة - فردية أو غير فردية - ، أو في علاقة ملكية جماعية - اشتراكية أو مشاعية أو قبلية أو شيرعية .. بقوة العمل التي تتمازج معها في عملية الانتساج الاجتماعي ٠ ثم ان قوة العمال لا تدخل في عالقة الانتساج من حيث هي قوة عمل الانسان بشكل عام ، أو الانسان الجوهر، بل في شكل اجتماعي محدد كسلعة مثلا، في الانتاج الراسمالي، أو في شكل آخر كما هو حالها في الانتاج الاقطاعي أو فسي الرق • اذن ، لا بد من تحديد بنية علاقات الانتساج هذه في المجتمع العربي الاستلامي حتى نتمكن من فهم بنية الفكر فيه • ولا نفهم فهما علميا بنية هذا الفكر الا في عسلاقته ببنية تلك الملاقات من الانتاج التي يتحرك فيها ، بالشكل الذي بها يتحدد حقل تحركه ، من حيث هو حقل المارسات الايديولوجية الطبقية اعتمدنة ، في فهم بنية هذا الفكر ، المنهج الذي أعتمسسه

الدونيس ، فانذا لا نصل الى أي معرقة علمية : لأن بنية مــــذا الفكر ليست ، في حقيقتها التاريخية ، كما تظهر في شكـــل متصور الفكر العربى للعلاقة بين الانسسان كذات والطبيعة كموضوع، ، أو بتعبير أدق ، انها ليست في حقيقتها تلك كما مى في شكل ظهورها لهذا الفكر • فالعلاقة الفعلية التي تريط بنية الفكر ببنية علاقات الانتاج غير العلاقة القائمة بين بنية هذه العلاقات وبين الشكل الذي يتصبور فيه الفكر علاقته بها • ولئن كانت الأولى علاقة فعلية مرضوعية ، فإن الثانية عسلاقة وهمية ايديولوجية ، وان كان لها ، كعلاقة وهبية ، وجبود موضوعي ٠ والمنهج الذي اعتمده أدونيس في بحثه يقود الى الأخذ بهذه العلاقة الوهمية الايديولوجية واحلالها محل العلاقة الفعلية ، فاستوى عنده ، بهذا المنهج ، ظاهر الشيء والشيء في حقيقته : وهذا نقيض العلم • من هذا بالضبط أتى في تحليله ما هو مرفوض ، تاريخيا وعلميا ، من استقاط للشكل الذي تظهر فيه علاقات الانتاج الفعلية القائمة في البنية الاجتمـــاعية الراسمالية ، من زاوية نظر البرجوازية نفسها ، على علاقات الانتاج الفعلية السابقة على الراسمالية في البنية الاجتماعية العربية الاسلامية • فعلاقة الانتاج الطبقية تظهير ، في البنية الاجتماعية الراسمالية وجدها ، يمظهر العلاقة الفردية الذاتية بين الذات والمرضوع ، أي أنها ، في هذه البنية الاجتماعية ، تظهر بهذا المظهر الذي يتواجد فيه مالك قوة العمل - السلعة كقود ، ومالك رأس المال كقود ، في علاقة حرة ينظمها العقد الاجتماعي بشكل تختفي فيه علاقة الانتاج الفعلية التي يتراجه فيها طبقة لا تملك من عناصر الانتاج الا قرة العمل ، وطبقة تملك وسائل الانتاج • والعلاقة الطبقية هذه لا تظهر بمظهر

العلاقة الفردية الا من زاوية نظر الايديولوجية البرجوازية وهي ، في تتاريخ الفكر الفلسقي ، حديثة العهد ، تحددت مع ديكارت ، بشكل رئيسي ، كعلاقة بين الذات والموضوع ، وكان الذات فيها الفرد من حيث هو الجوهر • فليس مسن الجائز ، علميا ومنهجيا ، اسقاط هذا الشكل التاريخي المحدد من ظهور علاقة الانتاج بمظهر تتميز به البنية الاجتماعية الراسمالية دون غيرها ، على علاقات سابقة من الانتاج ، قبلية أو استبدادية ، كان الفكر فيها يجهل مفهوم الذات الفرد ، لسبب مادي هو أن الفرد كفرد لم يكن له وجود أو كيان اجتماعي في تلك البنية من علاقات الانتاج • هذا المنهج من التفكير الذي يسقط الحاضر على الماضي ، في محاولة فهمه الحاضر بالماضي ، يستند ، في أساسه النظري الى منطق لاتاريخي ، يجوهن الفكر والواقع معا ، فيتمكن ، بهذا ، مسن اقامة التماثل البنيوي الدائم بين الماضي والحاضر ، فتنعدم حينئذ حركة التاريخ ، ويرتفع بين الفكر والواقع الكانسي والحاضر ، فتنعدم حينئذ حركة التاريخ ، ويرتفع بين الفكر والواقع الاجتماعي سد يمنع الأول من رؤية الثاني •

٢ ــ في نقش « النمسوذج »
 من حيث هو وجه الجوهر •

ثم ينتقل الدونيس ، بعد تحديده العلاقة التي في خبوئها سيفحص الفكر العربي ، الى اختيار النموذج التسرائي لهذا الفكر ، الغزالي هو هذا النموذج دلانه يمثل الاصول ويمثل

بالتالي تأصيل الاصول ، قد يعترض أحد على اختيار هذا النموذج ، وقد يجد في ابن رشد ، مثلا ، أو في غيره ، نمونجا أصلح تتجسد فيه طبيعة الفكر العربي ، الا اننا أن تعتمد هذا الاعتراض منهجا للنقد ، فموضوع النقد ليس الاختيار ، هسل كان حسنا أم سيئا ، بل هو منهج الفكسر نفسه الذي يتحكم بتحرك الفكر عند أدونيس ، سواء في اختيار النموذج أم في غيره ، أي في ترابط مفاهيمه ، وبالتالي ، في بنية مفاصله .

ليس لنا اعتراض على هذا الاختيار ، انما لنا اعتراض على هذا المنطق من الفكر الذي يأخذ الفكر في ثموتجه بدلا من أن يأخذه في حركته التاريخية ، في علاقة هذه الحركة منه بحركة المسراعات الطبقية في تاريخ البنية الاجتماعية • وهنا . أيضا نرى الطابع الغيبي يسيطر على هذا المنطق الذي لا يرى الفكر الاكجوهر - فالنموذج هو من الجوهر الشكل الخارجي لوجوده معنى هذا إن للفكر الجوهر نماذج أو وجوها متعددة تحاوله فترجده شكلا خارجيا يتفاوت ، في تماثله به ، من وجه الى آخر ، لكنه حاضر في هذه الوجوه كلها ٠ لذا أمكن أخذ وجه منها نموذجا له ٠ لقد اختفت ، بتجوهر الفكر ، حقيقته الاجتماعية ، فلم يعد ، في حركته بالذات ، ممارســــات ابديولوجية متباينة بتباين القوى الاجتماعية المتصارعة ، لأن حركته هذه ليست سرى حركة تعوضعه ، أي حركة «يمارس» غيها الفكر ـــ أو الذات ، أو القرد العربي ــ مجوهره الانساني» • ان ادونيس هو الذي يستخدم بهذا الشكل كلمة «المارسة» • دفعمارسة الجوهر الانساني، هي ، في ذلك المنطق الغيبي ، البديل المباشر لمارسة الصراع الطبقي ، وما ممارسة الجوهر هذه سوى صدرورة الذات موضوعا ، أي حــــركة فتنمذج،

الجوهر في وجوهه المتالية · ان العلاقة نفسها بين الذات والموضوع ، أو بين الانسان والطبيعة الغ · · · ، تذوب ، في نهاية التحليل ، في الجوهر الفكر الذات الانسان الفرد ، لتعود الى حقيقتها الفعلية الغيبية كعلاقة مثالية ـ أي فكرية ـ بيسن الذات والذات في ممارسة الذات لجوهرها · هـذا هو المنطق الذي يتحكم بشكل ساحق بحركة الفكر عند الونيس ·

٣ ـ في تقض منطق التماثل:
 الماشي هو هو الحاشو
 في منطق الفكر القيبي *

فيعد وضع الفزالي نمونجا للفكر العربي ، يحلسل الدونيس بنية هذا الفكر اي بنية فكر الغزالي التي هي بنية الفكر المربي - ويخلص الى القول ان دهذا الفكر ، بقواعده وغاياته ، هو الذي يسود المجتمع العربي ، اليوم • ولذلك قان الايديولوجية السائدة ، سواء في المدرسة والجامعة والبراميج المتربوية ، والصحافة والاذاعة والكتاب ، انما هي قوة ارتداد نحو الماضي ، وقوة محافظة على الراهن المورث • • • فعلاقات الانتاج المورثة • • • ما تزال هي السسسائدة • • • والبنية التقليدية • • • ما تزال كذلك هي السائدة » • الايديولوجية التقليدية • • • ما تزال كذلك هي السائدة » •

هذا القطع من البحث يوجز فكــر الونيس بكامله ، أي يكشف بنية المنطق الذي يسيد فكره • هذا المنطق واضـــع

وبسيط انه يتحرك بشكل واحد متكرر دوما هر اقامة معادلات من التماثل متنالية ، تعود جميعها الى معاملة واحدة جوهرية هي معادلة الجوهر في تماثل الذات بالذات المنتسسع اذن ادرنيس في معادلاته المتماثلة ، اي في تتابع مفاصل فكره :

 ١ ــ القكر العربي هو نمونجه ، ونمونجه هو الغزالي ، قالفكر العربي انن هو فكر الغزائي ·

٣ ـ البنية الايديولوجية السائدة في الماضي هي البنية
 الايديولوجية السائدة في الحاضر

3 ـ علاقات الانتاج الموروثة ـ أي السائدة في الماضي ـ
 هي علاقات الانتاج القائمة في الحاضر •

اذن الماضي هو هو الحاضر ، لا شيء تغير ٠ (خلاصة)٠

المعادلة في هذا النص هي المتالية : الفرد العربي غريب

عن ذاته ، بدئيا ٠ الغرد العربي غريب عن ذاته ، حساهوا ٠ اذن : الماضي هو الحاضر ، لا شيء تغيير • وهنسا يدخل الدونيس عنصرا جديدا في المادلة ، هو عنصر التفسير : ان الفرد العربي غربي عن ذاته الآن ، لأنه غربي عن ذاته بدنيا • ولأن البدء هو الماضي ، والماضي هو الأصل ، والحاضر همو الماضى ، فالحاضر اذن تأصيل الأصل أي تكراره • واستنادا الى ما سبق ، يمكن ، بالقالى ، بكل سهولة ، ودون أي عناء أو بحث ، تقسير أي ظاهرة من الظاهرات الاجتماعية في الواقع العربي المحاضر: «فالعربي» يفضل الخطابة على الكتابة ، مثلا ، في الحاضر ، لأنه كان يفضلها عليها في الماضي ، بسل يجب القول بدقة ، لأنه يفضلها عليها في الماضى - أذ لا وجود بعد الآن لعلاقة الاختلاف بينَ الماضي والحاضر ، بسبب من تماثلهما الجوهري • و«العربي» يقف الآن من الافكار الجديدة مرقفه من البدعة ، لأنه يقف من البدعة ، بدئها ، موقفه الحاضر من الافكار الجديَّدة • وكذلك فان بنية النظام القائم حاليا بنية قسعية ، لأن بنية النظام الماضي بنية قمعية ٠٠٠ الخ٠٠٠ امسا الخلاصة العامة التي يصل اليهسسا الدونيس فهي : «أن الفكر العربي السائد فكر اتباعى ، لا يؤكد الاتباع وحسب ، وانما يرفض الابداع ويدينه ، •

ولنبتدى ، في نقض هذا الفكر ، من البده ، أي مسين المعادلة التي تقيم علاقة التماثل المللق بين الفكر العسربي في ماضيه ، كما يتكثف في نموذجه ، وبين الفكر هذا في حاضره * ليس صحيحا على الاطلاق القول ان ذلك الفكر النموذجي هسو الفكر الذي يمود المجتمع العربي اليوم • بل حتى اذا كسان

نلك الفكر هو الفكر هذا ، في بعض من عناصره، أو في عناصره كلها (وهذا في حد ذاته خطا) ، فهو ، اليوم ، ليس الفكر نفسه كما هو في الماضي ، لأن الفكر لا يقوم بذاته ، بل بالعلاقسية الاجتماعية التي تحدده ، في رجوده التاريخي وفي تحركه ، كممارسة ايديولوجية خاصة بطبقة اجتماعية محددة في بنية اجتماعية محددة ٠ معنى هذا أن الفكر لا وجود له الا في حقله ألايديولوجي ، وبالتالي القاريخي ، الذي يتحدد كحقــــل للممارسات الايديولوجية الطبقية في بنية اجتماعية محددة • فالاسلام ، مثلا ، ليس واحدا في وجوده الايديولوجي فسسى العصر العباسي ، وفي العصر الحاضر الذي يتميز بسيادة علاقات الانتاج الراسمالية في بنياتنا الاجتماعية • فهو ، في تحدده كايديولوجية ، لا يوجد الا في ممارسات ايديولوجيـة طبقية محددة ، وبالشكل الذي يوجد فيه في هــده المارسات بالذات • معنى هذا أن الاسلام الذي نراه ، مثلا ، في تياره العقلاني عند ابن رشد ، في كتاب «فصل المقال» ، ليس هو هو الاسلام نفسه الذي نراه عند حسن البنا أو سيد قطب ، أو بشكل عام ، في وجوده في ممارسات «الاخوان المعلمين» • فهو ، في الحالة الاولى ، موجود بالشكل الدي يتصدد فيه بالممارسة الايديولوجية لما يمكن تسميته بالطبقة الارستقراطية العربية المسيطرة في المجتمع الاستبدادي في القرون الوسطى ١٠ انسه كان يمثل ، في تياره العقلاني هذا ، ايديولوجية هذه الطبقسة المسيطرة بالذات في مسراعها من أجل الحفاظ على نظامهسسا الاجتماعي • ومن السهل التدليل على هذا القول بتحليل لكتاب ابن رشد المذكور الذي يتحدد فيه الاسلام (أو مسا يسميه ابن رشد بالشريعة) كايديولوجية ، ربما لأول مرة في تاريخ الفكر

العربي ، بهذا الشكل الصريح الواعي * فالعقل ، او الحكمة ، خاص باولي الأمر ، اي باصحاب الحل والربط ، او بتعبير «عصري» بالطبقة المسيطرة ، اما الشرع وظاهره، او بالاحرى، ظاهر الشرع في قدسيته، وبالثالي، في وجوب تأبيّده، فلاعامة ممن يخضعون ، وممن عليهم الخضوع لمسيطرة القائمين على المجتمع من اسياده * والعقل تتظيم الامور ، والشرع هـــو الشكل الذي يظهر فيه هذا التنظيم العقلاني : لذا ، وجب حصر العقل بمن لهم حق التنظيم ، بحكم وجودهم الاجتماعي نفسه ، ووجب ، بالتالي وبالضرورة حصر القبول بهذا التنظيم معن لهم حق الخضوع له ، بحكم وجودهم الاجتماعي ايضا ، اي خكم خضوعهم الفعلي لمسيطرة المسيطرين عليهم * وبسبب من ضرورة تأبده ، كان لا بد من أن يأخذ التنظيم الاجتماعي هذا ضرورة تأبده ، كان لا بد من أن يأخذ التنظيم الاجتماعي هذا شكل القدسية ، فكان الشرع هذا الشكل منه *

اما في الحالة الثانية ، « فالاسلام » موجسود بالشكل الذي يتحدد فيه بحقل آخر من المارسات الايدبولوجية الطبقية، خاص ببنية اجتماعية مختلفة ، يغلب عليها الطابع الكولونيالي، في انتمائها التاريخي الى نمط الانتاج الراسمالي • فهو اذن، في الممارسة الايدبولوجية للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة ، يتحدد بشكل آخر مختلف عن السسابق ، لان عليه أن يتصدى لممارسات ايدبولوجية مختلفة هي ممارسات الطبقات الخاضعة لمسيطرة هذه البرجوازية • فالشكلات المطروحة في هذا الحقل الايدبولوجي الجديد من الصراع الطبقي ، أي ما يظهر بمظهر القضايا الفكرية المجردة عن هسنذا الصراع ، هي غيرها في الحقل الايدبولوجي السابق ؛ لقد انتفت تلك المشكلات كالبدعة الحقل الحقل الحقل الحقل الحقل الحقل الايدبولوجي السابق ؛ لقد انتفت تلك المشكلات كالبدعة

أو الهرطقة أو علاقة الحكمة بالشريعة أو صفات الله أو قدم . العالم وحدوثه أو القضاء والقدر الغ ٠٠٠ وظهرت مشكسلات تطرحها حركة التحرر الوطنى حالاشتراكية أو العلاقة بينقطام الدولة والقطاع الخاص في الاقتصاد أو التمالفات الطبقية أو تعدد الاحزاب السياسية أو الامبريالية النخ ٠٠٠ والفكر ، من حيث هو فكر بالذات ، يتحدد ، لا كجوهر مفارق ، بل بتحدد المشكلات التي يطرح ، أو قل بالمشكلية الخاصة به ، أي بوحدة الترابط في بنية هذه المشكسلات ، وبالتالي ، بالتربة النظرية التي فيها ينبت ويتحرك • وانتقال تحركه من تربة الى الخرى ، ومن حقل ايديولوجي الى آخر ، يمنع على الاطلاق اقامة علاقة من التماثل فيه ، حتى وان ظهر لذاته متماثلا بذاته • فالقفر ما فوق هذه الحدود البنيوية التاريخيسة للفكر ، في وجوده الايديولوجي ، والتي هي اساسية لرجوده ، هو الذي يسمع ' باقامة علاقة من التماثل فيه تجوهره ، فتقضى عليه من حيث هي توجده بشكل لا وجود له فيه الا من خارج التاريخ ، أي باخراج له من وجوده التاريخي في وجلوده المضروري داخل الحقل الايديولوجي للصراعات الطبقية ٠ هذا الاخراج للفكر من حقل وجوده المادى ، هو هو الشكل الذي يوجسه فيه من رّاوية نظر المطيقة المسيطرة •

غي نقض نقد الدين :
 ليس الصحوراع الطبقسي
 فد الإيديولوجية البرجوازية
 المسيطرة صراعا ضد الدين •

أما المعادلة الثالثة التي تقول أن البنية الايديولوجية السائدة في الماضي هي هي البنية الايديولوجية السائدة في الحاضر ، فهي شكل آخر من المعادلة الثانية ، وينطبق عليهما النقض الذي ينطبق على هذه • لكن الانتقال من كلمة «الفكر» الى كلمة « الايديولوجية » يجعلنا نتوقف عندها قليلا · ما يريد ادونيس أن يقول هو أن الايديولوجية السائدة في الماضي هي الايديولوجية المستبة ، وأن الايديولوجية السائدة في الماضر مِي ايضا الايديـــولوجية الدينيـة · غالمـادلة اذن بين الايديولوجيتين هي في الواقع معادلة بين المطسايع الديثي في الاثنتين أكثر منها بين بنية الأثنتين كايديولوجيتين • بل الاصح القول أن الايديولوجيتين وأحدة لأنهما دينيتان · « فما يسزال التطابق القديم بين تصور الواقم وتسدبيره ، أي بيس الدين والسياسة ، قائما وفعالا ، ، كما يقول لنسا في الفقرة الرابعة من بحثه و ينتج عن هذه المادلة أذن أن التحرر من الايديولوجية السائدة هو هو التحرر من الدين ، فالدين ، من حيث هو دين، هو المعاثق الرئيسي لتحرر الفكر العربي· والدين هذا واحد لا يتنيَّر · انه ، في حقيقته ، كما هــو في تصوره لذاته · انه جوهر الفكر العربي ، فالفكر هذا ديني في جوهره وبجوهره ٠ بهذا ينتقل مركز الثقل في المسارسة الايديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة ، من صراع ضد ايديولوجية

هذه الطبقة ، بمختلف تياراتها ، الى صراع ضد الشكل العيتي او الطابع الديني من هذه الإيديولوجيسة ، فعسلاقة التماثل المجرهري بينها وبين الدين تجعل من نقد الدين نقضا لها ، وتحصر في هذا النقد ، اي في نقد هذا الجوهر ، كل ممارسة ايديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازية السيطرة ، بل نهذه المارسة ، من حيث هي معسارسة محددة للعسواع الطبقي ، تتقفي في تلك العملية الذهنية من النقد الديني، فنعود بها الى ما قبل ماركس ، يوم كان النقسد هذا عند فورياخ او برونو باور سلاحا محريا لتحرير الانسانية بتحرير الفسكر برونو باور سلاحا محريا لتحرير الانسانية بتحرير الفسكر الانساني ، ان هذا المنطق الغيبي هو الذي قساد الى انزلاق الفكر من تحليل الايديولوجية الطبقية ، في وجودها المارسي داخل حقل محدد من الصراع الطبقي خاص ببنية اجتساعية تاريخية محددة ، الى نقد المدين في وجوده في شكل يظهر فيه خارج حقل وجوده الاجتماعي ،

ثم أن ايديولوجية البرجرازية الكولونيالية المسيطرة في البنيات الاجتماعية العربية ليست الإيديولوجية الدينية ، حتى في استخدام هذه الطبقة لهذه الايديولوجيسة بالسندات ، في ممارسة صراعها الطبقي ، نحن لا ننكر لجوء هذه الطبقة، في ممارستها هذه ، الى هذه الايديسسولوجية ، بسل نسؤكد أن الايديولوجية السائسدة ، اي المسيطسرة ، هي ايديولوجية برجوازية ، وأن هذه الايديولوجية البرجوازية ليست يينيسة، برغم كون الايديولوجية الدينية تيارا فيها ، ومن السهل جسدا اعتماد بحث الدكتور زكي نجيب محمود نفسه دليلا على هذا،

بل من السهل جدا القول ان مشكل ... والتخلف والتقدم التي تحكمت بابحاث الندوة ، ومنها بحث الونيس ، ليست مشكلية دينية ، بل برجوازية و عصرية » • لكننا لن تلجأ ، في المناقشة، الى هذه السهولة الجدالية ، انما سنمالج القضية من زاوية اخرى •

العلاقة بين ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية وايديولوجية الطبقات المسيطرة السابقة •

مع انتقال العالم الى عصر الامبريالية ، ومنه ، الى عصر الاشتراكية ، اي مع تحدد حركة التساريخ المعاصر كحركة انتقال من الراسمالية ، سسواء في شكلهسا الامبريالي أم الكولونيالي ، الى الاشتراكية ، وجب القول ، بكل دقة علمية ، ان ايديولوجيتين طبقيتين رئيسيتين تحسددان الحقل البنيوي لتحرك الفكر : الايديولوجيسة البرجوازية والايديولوجيسة البرويازية والايديولوجيسة البرويازية والايديولوجيسة رئيسي ، بين هاتين الايديولوجيتين ومختلف التيارات الفكرية تتحدد ، في وجودها الايديولوجي الحاضر ، قياسا عليهما ، هذا لا ينفي ، بالطبع ، وجود تيارات ايديولوجية متعددة داخل الايديولوجية الطبقية الواحدة ، مثلا ، داخسل الايديولوجية البرجوازية ، وفي تحليلنا لهذه الايديولوجية الأخيرة ، لا بسه البرجوازية ، وفي تحليلنا لهذه الايديولوجية الأخيرة ، لا بسه البرجوازية ، وفي تحليلنا لهذه الايديولوجية الأخيرة ، لا بسه

لنا من تحديد زاوية النظر اليها ، في وجودها المعيس ، داخسل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية • فمن زاوية نظر البنية الاجتماعية الكولونيالية ، تقمين تلك الايديولوجية البرجوازية بشكل يختلف عنه في وجودها المبيز كايدبولوجية بسرجوازية أمبريالية • وتميزها هذا هو وليد تميُّز حركة الصراع الطبقي في البنية الكولونيالية ، من حيث هي حركة صواع وطني ، اي حركة تحرر من الامبريالية • كما أن الايديواوجية البروليتارية - أي الماركسية اللينينية - هي أيضا بدورهنا تتميز بتميان وجودها المارسي داخل حركة الصراع الطبقي التي هي فيها. وكل من الأثنتين ايضا تتمين ، في هذا الاطار بالذات ، بتمين التناقض المارسى الطبقى الذي يربطها بالأخرى داخل حقلهما الايديولوجي • معنى هذا أن المفساهيم الأسسساسية لكل مسن الابديولرجيتين تتميز بوجودها المسارسي في الحقل الخاص بها • وبامكاننا أخذ أمثلة عديدة نجدها ، في ابحاث الندرة ، فى الدور الذي لعبته مفاهيم التخلف مثلا أو التقدم أو العصرية أو التقنية أو حتى التـــراث أو الـــدين الخ ٠٠٠ لكن الشيء الرئيسي هذا هو أن مفاهيم هذه الايديولوجية السيطرة تتميز بالشكل الذى تمارس فيه الطبقة المسيطرة سيطرتها الايديولوجية على مختلف أشكال الوعى الاجتماعي • هـذا يعنى أن أيديولوجية البرجوازية المسيطسرة لها الشكل نفسه الذي هن لسيطرة هذه الطبقة • فعسلاقة التبعيسة البنوية للامبريالية التي تحدد شكل السيطسرة الطبقية للبرجوازيسة الكولونيالية تنعكس ايضا ، في الحقل الايديولوجي ، في شكل من التبعية الايديولوجية تمارس فيه البرجوازية هذه سيطرتها

الايديولوجية • فالعلاقة هذه التي تمنيع تطيور الانتهاج الراسمالي ، في شكله الكولونيالي ، من أن يميل ، في قانونه العام ، إلى القضاء على علاقات الانتساج السابقة عليه ، في سيطرته بالذات عليها، مي نفسها العلاقة التي تمنع البرجوازية الكولونيالية ، في ممارسة سيطرتها الايديولوجية ، من القضاء على مختلف الايديولوجيات السابقة على الايديولوجية البرجوازية ، في سيطرتها بالذات عليها • وهي أيضا التي تمكن هذه الايديولوجيات السابقة من أن تكون في تعسايش تحسالقي مع ايديولوجية هذه البرجسوازية الكولونيالية التي تطمح دوما ، في صيرورتها الطبقية ، الى أن تكون على تماثل تام مع البرجوازية الامبريالية • فهي اذن ، في هذا الطموح منها ، وان كان وهما ، في تنساقش ايديسسولوجي مع تلك الايديولوجيات السابقة، (من هنا أتى ما نراه في ايديولوجيتها من مفاهيم « عصرية » ليبراليبة ، ومسا نراه ايضا في بدء « تاريخها الايديولوجي » من مفاهيم ارادت لها ان تكون مثيلة مقاهيم الثورة القرنسية البرجوازية ، كما هو الأمن عند رقاعة ﴿ الطهطهاوي ولطفى السيد وغيرهما) • لكنها ، في وجودها الطبقى كبرجوازية كولونيالية ، هي في قصالف ايديولوچي مع تلك الايديولوجيات التي هي ، في ايديولوجيتها ، تيارات منها، سواء بسبب من طبيعة تكوانها التساريض كطبقة مسيطرة جديدة تتكون عناصرها من عناصر الطبقة السيطرة السابقة، أو من بعض منها ، أم بسبب من ضرورات الصسراع الطبقي الراهن التي تغرض عليها استخدام اي سلاح ايديولوجي تتمكن به من مجابهة الايديولرجية البروليتسارية التي هي بالفعسل

ايديولوجية « العصر » انما ، في اي حال من الاحوال، ومهما كان شكل العلاقة التي تربط هذه الايديولوجية البرجوازية، في شكلها الكولونيالي ، بالايديولوجيات الطبقية السابقة ، فان الايديولوجية « الدينية » ، من حيث هي الشكل التاريخيالحدد لايديولوجية الطبقة المسيطرة السابقة على البرجوازية، ليست هي الايديولوجية المسيطرة ، أو التيار الايديولوجي المسيطرة في الايديولوجية المسيطرة ، أو ايديولسوجية البرجسوازية المسيطرة ،

وهنا ، لا بد لنا من تحديد آخر • فكمــا أن في الطبقة السيطرة فئات متعددة ، أو في التحسالف الطبقي السيطس طبقات متعددة ، تعود فيها الهيمنة الطبقية دومة لفئة من هــده الطبقة ، أو لطبقة من هذا التحسالف ، كذلسك الأمر في الايديولوجية المسطرة ، قان فيها تيارات ايديولوجية متعددة ينعكس فيها الوعى الطبقي لتلك الفتسات أو الطبقات ، انما الهيمنة الايديولوجية تعود دوما لتيار من هذه التيارات يمشل مصالح الفئة المهيمنة من الطبقة السيطرة • وكما أن هيمنة هذه الفئة اساسية لسيطرة هذه الطبقة ككل ، فان هيمنة التيار الايديولوجي المهيمن في الايديولوجيسة السيطسرة اساسية للسيطرة الايديولوجية للطبقة ككل ، وبالتالي لتابد عسلاقات الانتاج القائمة • أن الطبقة المسيطرة ، والفئة المهيمنة منها بشكل خاص ، تسمح بتعدد هذه التيارات الايديولوجية في ايديولوجيتها المسيطرة ، طالما هي ترى في هذا التعدد مصلحة طبقية لها ، لا سيما في ممارسة صراعها الايديولوجي الطبقي ضد الطبقة الهيمنة النقيض ، أي ضد الطبقة العاملة · لكنها

قد ترتد ضد هذا التيار أو ذاك حين ترى فيه خطرا على وجودها الطبقي السيطر ، في ظل هيمنة الفئة المهمنة منها • وهذا مسأ رأيناه ، في فترات تاريخية متقطعة ، في الصحراع ضد تيار الأخوان المسلمين ، مثلا · وانتعساش هذا التيار في فترة آخرى لا يدل على أنه التيار المهيمن في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية بقدر ما يدل على أن الفئة المهمنة من هذه الطبقة المسيطرة ترى الآن ، في هذه الرحلة بالذات من تطور حسركة الصراع الطبقي في حركة التحرر الوطني ، ضرورة في توطيد تحالفها الطبقى ، ضد الطبقة العاملة بالذات ، مع هذه الفئة الاجتماعية التي تسمى بالبرجوازية الريفية ، وفي اقامة عائق ايديولوجي يمنع تحالف الطبقة العاملة مع فئات البرجوازية الصغيرة السحوقة بخضوعها لسيطرة البرجوازية الكولونيالية هذه ١ أن هذه البرجوازية هي التي تقسود عملية الصراع الطبقى ، وعملية التحالف الطبقى ، وهي ، باسم و العصرية ، و « الحداثة » و « التقدم » و « الحرية » و «العلم» و «التقنية»، الى غير ذلك من مفاهيم الايبيولوجية البرجوازية، بشكل عام، تضم الدين ، مثلا ، في مجابهة مع الايديولوجية البروليتارية • معنى هذا، أنها في استخدامها الراهن وللايديولوجية الدينية،، لا تمارس صراعها الطبقى باسم « الدين » أو باسم مفساهيم هذه الايديواوجية ، بل هي تمسارسه ، في تطلعاتها الطبقيسة التجددة نحو « الحداثة » ، باسم مقاهيم « العصر » التي هي مفاهيم الايديولوجية البرجوازية نفسها • هذه الايديولوجية الطبقية هي الايديولوجية المعطسوة في عقل الفكر العربي الراءن

س في نقض مفهوم «الوراثة»
 في علاقات الانتاج :
 ليست علاقات الانتاج السابقة على الراسمالية
 « موروئسة » ، وليست هي العلاقات السائدة •

لكن المنطق الذي قاد الدونيس الى عدم رؤية هذا الطابع الطبقي الميز للصراع الايديولوجي في واقعنا الاجتماعي الراهن ، هو تلك المعادلة الرابعة التي اقامها بين علاقات الانتاج السائدة في الماضي وعلاقات الانتاج القائمة في المحاضر ، وهو ، في هذا القول، يذهب الى ابعد مما ذهباليه، مثلا ، الدكتور شاكر مصطفى • فالقضياة منا ليست ، كما رأينا، في تحديد علاقات الانتاج هذه كملاقات موروثة وحمب، ومما يسمح بالقول بتمايشها مع علاقات من الانتاج غير موروثة ، أي بالفعل حاضوة) ، بل هي في أن هذه المالقات الموروثة هي هي علاقات الانتاج السائدة في واقمنا الاجتماعي الحاضر •

ان تكون علاقات الانتاج التي ينتمي الى انماط من الانتاج سابقة على الراسمالية ، علاقسات موروشة ، برغم وجودها الحاضر في تعايش تخضع فيه لمسيطرة علاقات من الانتساج راسمالية أو كراونيالية ، هذا ما حاولنا دحضه سسابقا في

مناقشتنا لبحث الدكتور مصطفى •

أما أن تكون هذه العلاقسات الموروثسة نفسها هي هي الملاقات القائمة حاليا ، فهذا ما لا يمكن للمنطبق العلمي أن يقبل به ، برغم وجود الانسجام الداخلي في منطق الونيس • فَلْقَ كَانْتَ الْعَلَاقَاتُ هَذْهُ بِالْفَعَلِ كَمَا يِرَاهِــا أَدُونْيِسِ ، لُوجِبٍ، بالطبع ، أن تكون البنية الايديولوجية التقليدية هي السائدة في حاضرنا أيضا ١ لكن الأمر ليس كذلك ١ فعلاقات الانتاج في البنيات الاجتماعية العربية هي ، كما يعلم الجميع ، عسلاقات انتاج راسمالية تبعية ، أو كما حددناها نحن ، كولونيالية • وهي ، بالتالي ، ليست موروثة ، لانهــا راسمالية تبعية ، أو كولونيالية، أي شكل تاريخي محدد من نمط الانتاج الراسمالي، بدأ يتكثون في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر ، مسع التغلغل الامبريالي ، وبفعل ما أحدثه هذا التغلغل في العسالم العربي من تفكيك لعلاقات الانتاج السابقة (الموروثة) التي لم تعد موجودة بذاتها ، بل بالشكل المحدد الذي تتعايش فيه مـم ما ولده التغلغل الامبريالي من علاقات انتاج راسمالية جديدة، وفي خضوعها بالذات لسيطرة هذه العلاقات الجديدة • ولئن لم يقض الشكل الكولونيالي الذي تكونت فيه الراسمالية في العالم المربى على تلك العلاقات من الانتاج السابقة عليه كما قضى فيه الشكل الامبريالي للراسمالية على هذه العلاقسات في أوروبا الغربية أو أميركا ، فأن هذا لا يعنى على الاطلاق أن هذه العلاقات السابقة هي المسائدة ، أي المسيطرة ، في المالم العربى • فكونية الانتاج الراسمالي ، لا سيما في تطوره الامبريالي ، أي في ضمت العالم بأسره في شبكة علاقاته التي

هو السيطر عليها ، تمنعنا ، بكل دقة علمية ، من اعطاء ذلك الحكم بان علاقات الانتاج السابقة على الراسمالية هي الملاقات السائدة في الانتاج الاجتماعي الذي يتحدد بالضرورة، في بِنْيِنَّهُ وِتَطُورِهِ ، بِمِلْاقَةَ التَّبِعِيةَ التِي تَريِطُهُ بِالْأَمْبِرِيَالِيةً ، كَمَا هي الحال في العالم العربي ، أو في البلدان الآخرى المخاضعة للسيطرة الامبريالية ، بل يجب القولُ ان الانتاجُ السابق على الراسمالية نفسه هو ايضا ، في وجوده الحاضر في البنيـة الاجتماعية الكواونيالية ، وفي تطوره بالذات ، أي في تجدده · كانتاج سابق على الراسمالية، يفضع بالضرورة لتلك السيطرة الامبريالية التي تحدده بتحديدها الشكسل الكولونيالي من الانتاج الراسمالي الذي يسيطر عليه • نخلص ، في ضوء هذا، الى القول أن وجود هذه العـــلاقات السابقة في البنيــة الاجتماءية الكولونيالية لا يعنى أنها العلاقات السائدة فيهذه البنية ، حتى وان كانت هي تنتشر عسلي القسم الأعظم من السكان ، كما هي الحال في الهند مثلا ، أو في كثير من البلدان العربية • بل أن العلاقات السمائدة في هذه البنية ، أو قل أن نمط الانتاج المسيطر في هذه البنية الكرلونيالية التي يتعايش فيها ، كاى بنية اجتماعية ، عدة انمــاط من الانتاج ، هـو الانتاج الكولونيالي نفسه ، كشكل تاريخي محدد من الانتاج الراسمالي •

٧ ـ في نقض مفهوم «السيادة»
 في منطق الفكر الغيني :
 ليست «السيادة ، في منطق هذا الفكر ، علاقة * الها الجوهر الذي يسود الجوهر في الجوهر ذاتسه *

وَهِنَا ، لا بد من التوقف عند مفهــوم السهـادة ، ال السيطرة ، في علاقة التعايش بين انمساط الانتماج في البنية الاجتماعية الواحدة • ومن غير التوسع في بحث هذه القضية النظرية ... أذ ليس هنا مجال البحث فيها ... يمكن الأشارة الي أن مذه السبطرة لا تتحدد كمينًا بل نوعيا ، فهي علاقة ، ليس بين كميات ذرية أو غير ذلك ، بل بين أتماط من الانتاج ، أي بنيات تحدُّد اشكالا مختلفة منترابط عناصر الانتاج • وبالتالي، يمكن أن تكون السيطرة لنمط من الانتساج هو أقل توسعا في علاقاته _ أي في ضميّه حجما معينا من السكان _ من الانماط الاخرى ، الا أن الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية ، من حيث هي كل متماسك ، تسير ، بشكل رئيسي ، في الاتجاه السذي يحدده لها سير نمط الانتاج السيطر ، أي تطوره التوسعي • فنمط الانتاج المسيطر هو اذن الذي يحدد الحركة العامة لتطور البنية الاجتماعية بشكل تتفكك فيه علاقات الانتاج السابقةعليه بفعل تطوره التوستُعي نفسه • معنى هذا أن علاقة السيطرة التي تربطه بالانماط السابقة عليه تحسيد حركة تطوره ، او تجدده ، كحركة توسُّع ، فيما هي تحدد حركة الأنماط الاخرى -المتعايشة معه ، كمركة تفكك وانقراض • فحسركته اذن هي العامل الرئيسي في ترابط البنية الاجتمىاعية وتماسكها السيطرة ليست اذن رجحانا كبيا لكفة على اخرى ، في علاقة

خارجية من الاستقلال يتوحد فيها الطرفان ، بل هي عسلاقة الترابط البنيوي التي فيها يتحدد طرف أو عنصر ــ هو بنية ــ من عناصر البنية ، كمنصر محدد ، في نهاية التحليل ، لبقية عناصر البنية ، في وحدة ترابطها وحركة تطورها ·

لا وجود للتناقض بين هذا القــول والقول السابق بان الانتاج الراسمالي يتطور ، في البنيــة الكولونيالية ، بشكل يسمح فيه بالابقاء على علاقات الانتاج السابقة عليه ، بدلا من ان يحـدد ، في تطوره ، وبهذا الشكل من تطوره ، ضرورة القضاء عليها ، فهــو ، في تحديده هــذا لامكان تجددها باستمرار ، يحدد الشكل التاريخي الذي فيه يسيطر عليها ، بل ان تأبد وجوده السيطر هذا ، في تحــدده المتحـد بعلاقة التبعية البنوية التي تربطه بالامبريالية ، هو نفسه الذي يحدد ضرورة تجدد تلك العلاقات من الانتاج السابقة عليه ، فتجدد مذه العلاقات ، في خضوعهـــا لسيطرته ، اساسي لتجدده بالذات ، في خضوعه لسيطرة الامبريالي ،

فالقول اذن ان علاقات الانتاج السابقة على الراسمالية (الموروثة) هي العلاقات السائدة في المجتمع العربي الراهن، قول خاطى، مرتين : أولا ، في تحديد هذه العلاقات كعلاقات ه موروثة » ، وهذا الخطأ يستند ، في أساسه النظري ، الى عدم فهم علاقة السيطرة التي تربط الانتاج الكولونيالي ، من حيث هو الشكل التبعي للانتاج الراسمالي ، بالانتاج السابق عليه ، والتي تجعل من تلسك العلاقات و المحروثة ، علاقات عليه ، في تجددها ، الشكل التاريخي المحدد لسيطرة الانتاج

الكولونيالي عليها •

ثانيا ، في تحديده تك العلاقات كعلاقات سائدة في البنية الاجتماعية الكراونيالية ، وبالتالي في تحديد نمط الانتاج السابق على الراسمائية كالنمط المسيطر في هذه البنية ، وهذا الخطأ أيضا يستند ، في أساسه النظري ، الى عدم فهم علاقة السيطرة ، من حيث هي علاقة سيطرة ،

القضية ليست في اللفظة ، أو العبارة ، بل في استخدام العبارة هذه كمفهوم ، دون ان تكون ، بالفعل ، وليدة المفهوم الذي تحمله ولا تفكره • فعبارة « السيادة » ، والصفة المستقة منها : علاقات الانتاج « السائدة » ، الايديولوجية « السائدة »، الفكر العربي « السائد » الخ٠٠٠ ، هي هي عبارة «السيطرة» التي نستخدمها نحن ، لنشير بها ، بالتحديد ، الى مفهوم خاص بالفكر الماركسي اللينيني هو أساسي لفهم التناقض • فالقول بوجود علاقات انتاج « سائسدة » أو ايديولوجية « سائدة » التح ٠٠٠ يفترض ويستلزم بالضرورة القول بوجود علاقة بين طرفين على الاقل - أو بالاحرى بين اطراف عدة - واحد منهما هو السائد أو المسيطر ٠ وهو يعني ، بالنسبة لعلاقات الانتاج، وجود عدة أنماط مترابطة ، وأحد منها هو المسيطر • وبالنسبة للايديولوجية ، هو يعنى ايضا وجود ايديولوجيات عدة في حقل واحد من التصارع ، واحدة منها هي المسيطرة ، وهو يعنى ايضا بالضرورة أخسه الطسرف السيطر في علاقته بالاطراف الاخرى التي يسيطر عليها • فالمنطق الذي يتضمنه مفهوم السيطرة يستلزم اذن ، في تحليل الواقع - سواء اكان

هذا الواقع الفكس أم علاقات الانتساج ، _ النظر إلى بثية التناقض في هذا الواقع ، والى حركة التناقض فيه • وهذا ما لم يتبعه أدونيس في منطق تحليله • قالعادلات التي اقامها ، والتي عليها يقوم منطقه (الماضي هو هو الحاضر، في الفكر والانتاج والسياسة والاخلاق ٠٠٠) منعته من رؤية التناقض في حاضر الواقع وفي ماضيه على السواء ، فاقام « التناقض » خطيا بين الماضي والحاضر من جهة وبين المستقبل من جهة اخرى • أنه ينظر إلى التناقض في عسلاقة السيطرة بمنطق المتماثل الغيبي ، فكان لزاما أن يزول ، بفعل هذا المنطق من الرؤيا ، ذلك التناقض المادي ، وأن تزول علاقة السيطرة في طرف منها هو الاوحد الباقي المتماثل دوما بذاته ، فكان ما كان من سيادة الماضي في سيادة الحاضر ، والسيادة في الحالتين واحدة ، وكان ما كان من سيادة علاقات الانتاج « الموروثة » في سيادة علاقات الانتاج القائمة ، والسيادة في المالتين واحدة ، وكان ما كان من سيادة الفكر العربي الماضي فيسيادة الفكر العربي الحاضر ، والفكر في السيادتين واحد • هذا ، بالذات ، يكمن جوهر القضية ، في جوهر الذات ، أو في ذات الجوهر ، أي في الجوهر الذات · «فالسيادة» التي يتكلم عليها الدونيس ، في تكلمه على الفكر او الايديولوجية او علاقسات الانتاج ، ليست علاقة ، والآ لاختلف تحليله جذريا وانقلب الي نقيضه ١ انها الجوهر الذي يسود الجوهر ، في الجوهر ذاته ٠

٨ ـ في تقش المنطق الغيبي :
 الانسرالاق خرورة في
 بنيسة هسذا المنطق *

من هنا اتت سلسلة الاثرلاقات التي يقسود اليها ذلك المنطق الغيبي ، والتي هي فيه بنيته • ففسى تحديد علاقة الانتاج ، في الفقرة الاولى من بحث أدونيس ، كان الانزلاق في قلب هذه العلاقة المعقدة التي هي بنية الترابط من عناصر متعددة متفاوتة ، علاقة بسيطة بين الذات والموضوع ، وكان الانزلاق ، في كل من طرفيها ، في استحالة قوة العمل انسانا ، والانسان فردا او ذاتا او جوهرا ، وفسى استحالة وسائل الانتاج موضوعا غابت او ذابت فيه اداة العمل التي هي ، في عملية العمل ، العنصر المصداد ، والتي هي نتاج اجتماعي تاريخي من العمل ، فلم يبق سوى الطبيعة ، اي هـذا الكائن الغيبي الذي ، في تجــــــرده عن شكــل وجوده الاجتماعي في عملية الانتاج ، لا وجود له الا بالفكر الغيبي • والانزلاق في تحديد الفكر العربي هو أن هذا الفكر ، في وجوده الاجتماعي، هو الشكل الذي يظهر فيه لذاته من زاوية نظير الاندبولوجية السيطرة ، والانزلاق الآخر هو أن هذا الفكر نفسه ، هو هو هذه الايديولوجية المسيطرة • والانزلاق في تحديد علاقات الانتاج في المجتمع العربي هو في أن هذه العلاقسسات ليست. وحدة الترابط بين علاقات من انماط انتاج متعددة متعايشة ، بل مي تنحصر في علاقات خاصة بنمط واحد من هذه الانماط، وهو في أن هذا النبط هو : في المجتمع العربي الراهن ، النمط الذي كان سائدا من قبل • والانزلاق في تحسديد ما يسمى و الإنزلاق في تحليل الفكر العربي ، ـ وهذا ما نحن الآن بصدده ـ يكمن في هذه القفزة الغيبية مسن الفكسر العربي السائد ، اي المسيطر ، الى الفكر العربي بشكل عام ، ومنه الى العوبي ، ككائن اجتماعي محسدد قد صار جوهسرا ، هذا الانزلاق من الفكر المسيطر الى الفكر ومن الفكر الى الانسان ، هو ما نريد ان نتوقف عنده الآن ، لانه يكشف بوضوح النطق الداخلي لبحث الونيس ،

كيف يمكن أن نفسر هذا الانزلاق - ولا نقسول أن نقبل به ؟ أن الفكر المسيطر في أي مجتمع ، هو بشكل عسام ، فكر الطبقة المسيطرة ، أي ايديولوجيتها • فاذا كان هذا هكذا ، وجب حكما أن نرفض علاقة التماثل التي يقيمها ادونيس بين ايديولوجية البرجوازيات العربية ، وبين الفكر العربي • ثم أن الانزلاق الآخر أخطر من هذا ، لانه يسمقطه الانسان بعملية نفينة من هذه الايديولوجية المسيطرة ، فيامن ، بهذا ، شر القيام بتحليل مادي لبنية علاقات الانتاج الاجتماعية التي يتحدد بها ذلك الكائسان الاجتماعي التاريخي • أن المنطق الغيبي ، من حيث هو منطق تماثل الجوهر بذاته ، هو الذي يقود بالمضرورة إلى الوقوع في تلك الانزلاقات كلها ، التي تقود بدورها إلى مازق فكرية لا يمكن الخروج منها الا بمنطق تقود بدورها الى مازق فكرية لا يمكن الخروج منها الا بمنطق التحليل المادي ، أي بمنطق التناقض الماركسي • والمآزق التي

يصل اليها الفكر الغيبي في بحث الونيس كثيرة ، نقتصر على تبيان اهمها •

مـن المائق الى السحر:
 طريق الفكر الفيعي الى
 انفلاق الذات على الذات
 في تفجئر الذات بالذات
 رفضا دون تغييـــر •

اذا كان الفكر العربي السائد هو هــو الفكر العربي ، وكان الفكر هذا في جوهره اتباعيا رافضا الابداع ومدينا له، فكيف يمكنه الخروج من أزمة « تخلقه » ، وهي فــيه ليست أزمة عارضة ـ أي تاريخية ـ ، لأن « التخلقية » هي بنيته ؟ ، وهو عارضة عابرة : ان هذا المصدر ، « التخلقية » ، ليس منا ، بل من أدونيس نفسه ، وهو أن دل على شيء ، فأنما يدل على أن المنطق الغيبي يتميز بميل دائم فيه الى أن فجوهر الظاهرات أن المنطق الغيبي يتميز بميل دائم فيه الى أن فجوهر الظاهرات التاريخية المحددة بشكل تنتفي فيه المركة التي أدت الى ظهور هذه الظاهرات ، وبانتفاء هذه المركة وشروطها التاريخية ، يصير لزاما ، في محاولة فهم الظاهرة ، ردها الـى الجوهر ومائق نلك الفكر يكمن في تماثل الجوهر فيه بذاته ، ماضيا وحاضرا ، ولا خروج للذات من الذات الا بالذات ، والجوهر منها في مازق ، فكيف الخروج اذن من هذا المازق ؟ بل كيف منها في مازق ، فكيف الخروج اذن من هذا المازق ؟ بل كيف

الخروج من الحاضر الى المستقبل طالما أن الزمان لهمي الذات ثماثل ؟

لكن للمعضلة الغيبية حل غيبي ، والحل السحري هذا يكمن في تفجعُ الدّات خلقا وابداعا وتجاوزا واستشرافا هو، في نهاية التحليل ، رفض • والرفض هذا هو التفجُّر والثورة الجذرية ، وما الجدر من هذه الثورة الرفض سيوى الذات نفسها • أنَّن ، الرفض هذا هو رقض-الذات الكثر منه رفض الذات لما هو قائم من « علاقات انتاج ، أو « نظام ، أو « سلطة » او « ايديولوجية » او « دين » ۰۰۰ ، اي موضوع ٠ هذا تظهر برضوح الاهمية البالغة ، في المنطق الغيبي ، لارجاع علاقات الانتاج الاجتماعية المعتدة كلها الى عسلاقة اسماسعة بسيطة مي علاقة الذات بالموضوع · وبحصر تلك العلاقات في هذه العلاقة ، تتوب الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية في هذه الحركة الذاتية التي لا تتغير في تجددها الدائم ، والتي تضم الفرد الذات الجوهر ، أي انسان الفكر الغيبي ، في مواجهة مع كل ما ليس هو ، أي مع المقير ، وفسى هذا الفير ايضا ، من حيث هو موضوع الذات ، أو من حيث هو اللاذات، تذوب المظاهرات الاجتماعية كلها ، وتستوى ، بذوبانها هذا، على صعيد واحد ، وفي طرف واحسسد من عمالة مفايرتها للذات • ماساة هذا الفكر الغيبي قديمة متجددة دوما ، وهي تظهر الآن في شكل « الغربة » أو « الاغتراب » أو « التغرب » او « التشيئ ، ، أو غير ذلك من المفاهيم التي - وأن الصقت ظلما بالمفكر الماركسي - تدل كلها على أن الماساة تكمن في

عركة تموضع الذات · والماساة هذه ، من حيث هس ماساة الذات نفسها ، قدر لاصق بالذات لا ينقصل عنها ، فكينونتها هى مىيرورتها (ممارسة الجوهر الانساني) ، وصيرورتها هي تدوضعها ، وتدوضعها هو اغترابها الذي هو منها تحقق كينونتها ، ولا خروج للذات من هذا القس الذي هو فيها انفلاق الذات على الذات بتفجر منها تخرج به الى ما هي فيه منتماثل لا ينتهى ، الا بيدء دائم منها هي فيه تماثلها بذاتها * بهسده الحركة من الفكر الغيبي الذي هي فيه دورانه ، زال المرضوع من تلك العلاقة التي هو فيها طرف ، وبقيت الذات في مواجهة الذات .. اذ الموضوع ليس فيها سوى الوجه الآخمسر للذات نفسها ... فاستحالت الحركة فيها تفجرا للذات هو رفض لها في وجودها الموضوعي نفسه ، اي في وجودها كموضوع ٠ ولا بد من أن يكون هذا الرفض بالضرورة وقضا دائما ، من حيث هو رفض للموضوع بأي للذات • لكن به تتموضم الذات أيضا • فبهذا الرفض الذي تتموضع فيه الذات ، يتاكد اذن المضوع نفسه الذي ترفض ، فتنفلق الذات على الذات في مأزق وجودها الجوهري ، أي في جركة معارسة هذا الجوهر منها ، ويظل قائما ما هي ترفض ، كما كان سابقا ، دون تقيير ، برغسم وثورتها، على ذاتها إلتي هي موضوع ذاتها ٠ أي نقش علاقة الغرد بالجماعة :
 ليست علاقة التناقض الاجتماعي قائمة بين الغرد والجماعة الا من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة*

وبرغم ما يفوح من هذا الفكر الغيبي من رائحة هيجلية ، فائه يظل دون ما وصل اليه الفكر الهيجلي من رسم للحركة التاريخية ، من حيث مي حركة موضوعية ٠ أما عند أدونيس ، فان الحركة الموضوعية هذه ، في مثاليتها وغيبيتها ، استحالت حركة ذاتعة تجد في القرب مركزها ، أي نقطة البدء والوصول مما • في البدء كان الفود ، فكان الخلق والابداع ، ولما انتفى الفرد في الموضوع وتفرّب عن ذاته في الجماعة أو الدولة أو السلطة أو النظام أو المؤسسات أو العلاقات الاجتماعية ، أي في كل ما هو قائم في الموضوع ، كان الاتباع ، وكان التخلف ، وكان حاضر الانسان العربي او ماضيه ٠ فلا بد اذن مـــن رفض الموضوع هذا والعود الى الغرد كى يعود الى الفكسسر - العربي ما هو في الفرد من خلق وابداع · وهذا هو المستقبل · م في هذا الضوء ، يمكن فهم ما يؤكده ادونيس من وجود فكر خلاق في المجتمع العربي ، برغم كون الفكر العربي اتباعيا ، ويرغم كون مشخصية العربى ، شأن ثقافته ، تتمحور حــول الماضى _ القديم ، • فالفكر العربي هذا هو الفكر السائد ، أي فكر الجماعة • فهو اتباعى لأنه فكر الجماعة ، أي فكر تأسس فانوجد في كل ما تقوم به ، أو عليه ، البنية الاجتماعية مــن الجهزة او انظمة او سلطة او مؤسسات او علاقات موضوعية لا بد من أن يخرج عنها القرد ، ليخرج عليها برفض منه لرجوده

الموضوعي هذا حتى يكون له ما هو في ذاته الجُوهر من ابداع وخلق • فالعلاقة اذن بين الفرد والجماعة هي هي علاقــــة اغتراب الفرد عن ذاته • معنى هـــذا ان البنية الاجتماعية ، بكامل وجودها : ويتعقد هذا الوجود ، ليست ، كموضوع ، سوى نتيجة ابداع الفرد وخلقه • كان الفرد البدء ، قعلا مسن الخلق والابداع ، ارتد ، بتموضعه ، ضد القرد ، فانسحق الفرد بما أبدع حين تشيئًا ما أبدع فصار ملكا للجماعة ، وكان على الفرد ، لما للجماعة من سلطة وقمع ودولة ، أن يتبع فيكف عن الابداع ــ أي عن ابتداع البدعة ـ حتى يتمكن من أن يكون له في المجتمع وجود اجتماعي • فالابداع اذن هو فعل الفرد من حيث هو فرد ، فهو بالضرورة رفض لعلاقة الاغتراب بين الفرد والجماعة، وعود الىعلاقة الذات فيجوهر الفرد • هنا، في هذه العلاقة ، وبرفض ثلك ، وجد ما وجد من فكر خلاق في المجتمع العربي ، عند الشعراء الصعاليك مثلا ، أو عند الرافضين من التصوفة ، وبهذا الرفض ، ماضيا أو حساضرا ومستقبلا ، يترحد الابداع في الفرد دوما ، فالجماعة ، بما هي جماعة ، هي هي الاتباع نفسه ٠

ان نناقش هذا المنطق من الفكر بعرض منطق آخر مسن الفكر مواز له ، فهذا المنهج من المناقشة يضع المنطقين علسى صعيد واحد من العلاقة بما هو من الفكر علميته ، فضلا عن أنه يقودنا الى القيام بتحليل ليست هذه الدراسة النقدية السريعة مجالا له • لذا ، سنستغر في مناقشته من زاوية اخرى تهدف الى اظهار ما نراه فيه من تناقض داخلي هو الاساس الذي يقوم

به ، وهذا ، سنقتصر على ايراد ملاحظتين :

أولا - أن قراءة الفكر العربي ، في ضوء هـــذا المنطق الغيبي ، من قراءة له من زاوية نظر الايديولوجية البرجوازية المسيطرة نفسها ، أي من زاوية نظر هذه الايديولوجية بالذات التي يرفضها أدونيس ، والتي يرى في سيطرتها على الفكر العربي مصدر ما رآه في هذا الفكر من اتباع • فالعلاقة التي اقامها بين الفرد والجماعه ، والتي في ضوئه القرا الفكر العربى صنتَّفه ألى ما هو فيه فكر اتباعي هو فكر الجماعة السائد ، والى ما هو فيه فكر ابداعي هو استثناء سيسن القاعدة - كالفرد يخرج عن الجماعة استثناء يؤكدها - ، نقول ان هذه العلاقة هي الشكل الإيديولوجي الذي تظهر فيه ، مسن زاوية نظر البرجوازية المسطرة ، العلاقة الاجتماعية من حيث مي علاقة طبقية • معنى هذا أن علاقة التنساقض الاجتماعي تظهر ، من هذه الزاوية الطبقية ، في شكل علاقة من التناقض بين الفرد والجماعة - أو بين الفرد والدولة - تختفي فيه-علاقة التناقض الطبقى • ثم ان الغرد لا يتحصد كغرد الا بالدولة ، أي بالنسبة الى وجودها الاجتماعي الذي يظهر ، من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة ، كوجود محايد فوق الجميع، فيتحدد الجميع كأفراد في علاقتهم بالدولة • بهـــذا ، ينتفي الطابع الطبقي الخاص بالوجود الاجتماعي للدولة ، وينتنى ، بالتالى ، الطابع الطبقى للوجسود الاجتماعي للافراد - أي ينتفى وجودهم الاجتماعي كطبقات - فيستمد ، حينتذ ، الفرد من علاقته بالدولة الطابع الاجتماعي اوجوده الفردي ، فيظهر هذا الطابع كأنه يكمن في علاقة التناقض - الذي هو بالطبع

تناقض دائم ــ بين الفرد والدولة • ويتأكد هذا التحــديد الإيديولوجي البرجوازي لتلك العلاقة الاجتماعية في أن الدولة هي مرادف الجماعة ، أي في أن المجتمع لا يقوم الا بالدولة التي هي وجوده الفعلي •

في ضوء هذا التحديد الإيديولوجي يقرأ أدونيس الفكر العربي الذي لا يتكشف له الا بهذا الشكل الذي يسقطه عليه والشكل هذا خاص بايديولوجية البرجوازية المسيطرة و لذا ، ليست القراءة هذه رفضا بقدر مساهي تمكك لفكر يستحضره شكل من القراءة هو في تحققه أثر اسيطرة تلك الايديولسوجية المسيطرة التي يعلن أدونيس عن رفضها و انسه انن ، بهذه القراءة ، ينتج فكرا يرفضه بايديولوجية يرفضها ، أو قل على الاصح ، أن هذه الايديولوجية التي يرفضها هي التي انتجت الفكر الذي يرفض ، لانه قرأ الفكر هذا بأدوات تلك الايديولوجية ، أي في ضوء مقاهيمها ، ومن زاوية نظرها ، فأكد سبطرتها من حيث هو يرفضها و

منا يكمن التناقض الذي به يرتد الفكر ضد الفكر فسي تأكيده ما يرفض ، أي في رفضه ما يتأكد بهذا الرفض نفسه ، ليس بالرفض وحده يتحرر الفكر الفسسردي من سيطسسرة الايديولوجية الطبقية عليه ، وكيف يكون له مثل هذا التحرر طالما أن اداة الرفض هي هي اداة هذه السيطرة الايديولوجية ؟ فما هذا الشكل من التحرر سوى اثر الوهسم الذي تولده في الوعي ثلك السيطرة بالذات ؛ ليس التناقض بين الفرد والجماعة قائما الا بفضل الايديولوجية المسيطرة التي تنقله منحيث هو في

وجوده الفعلى في علاقات الانتاج الطبقية ، وفي الممارسات الايديولوجية الطبقية للصراع الطبقي ، الى حيث هو في وجوده الوهمي ، أي الى حيث يجب أن يظهر بشكل يختفي فيه وجوده الفعلى في وجوده الوهمي ، كي تتاكد سيطسرة الايديولوجية السيطرة التي تؤمن تابد تلك العلاقات من الانتساج بالتحقق الآلى لعملية اعادة انتاجها ٠ لا شك في أن التحرر مــــن سيطرة هذه الايديولوجية المسيطرة هي عملية صراع طبقي ، في ممارسة ايديولوجية منه تستلزم بالضرورة نقددا ، اي تفكيكا ، للمفاهيم الايديولوجية التي تمسارس بها الطبقسة المسيطرة هذا الصراع • ولا بد ، في نقد المفاهيم هذه ، مست الرصول الى نقد نظام ترابطها ، أي الى تفكيك بقائها المتطقى الذي هو ، في تحديده النهائي ، الشكل الايديولوجي للبنساء الطبقى الذي تسيطر فيه الطبقة المسيطرة • فلا وجود للمفاهيم الا في هذا البناء المنطقى ، وبهذا البناء نفسه • في تفكيك هذا البناء تكمن عملية نقد المفاهيم • لكن هذه العملية لا تتم الا بالرصول الى الاساس المادي الذي يقوم عليه البناء المفهومي في منطقه ٠ والأساس هذا هو هو البناء الطيقي ٠ من هنا اتى تحديد النقد المفهومي كممارسة ايديوالوجية للصراع الطبقى • ينتج عن هذا أن النقد يبطل بالضرورة حين يمارس من موقع ما ينقد ، فلا بد له ، كي يتحقق ، من أن يمارس مسسن الموقع التقيض ، وبالتالي ، من الموقع الطبقى للطبقة العاملة أذا كان النقد ضد الايديولوجية البرجوازية • وينتج عنه أيضا أنوجود الفكر بالضرورة بنيوى ، وللبنية هذه طابع ايديولوجي هــو بالضرورة طابع طبقى ، فلا تجرد للفكر الفرد عن وجوده ببناء

منطقي هو ، في وجوده الايديولوجي بناء طبقي ، بل ان تجرده عن هذا الوجود الاجتماعي هو الشكل الايديولوجي البرجوازي للجوده الاجتماعي هذا ، أي هو الشكل الايديولوجي البرجوازي زاوية نظر الايديولوجية أنين ازية المسيطرة ، وحين يؤخف هذا الشكل الذي فيه يختفي الوجود الفعلي للفكر ، على انسه هذا الوجود الفعلي نفسه ، يكون منطق الفكر الذي يقيم علاقة التماثل هذه بين ما هو اثر وهم وما هو نقيضه ، منطقا غيبيا مو في نهاية التحليل منطق تجريبي موبالتالي ، منطقا لانقديا مناسل هذا المنطق أعيبيا مناسل هذا المنطق النقد ، برغم هذا ، فالنقد عنده ينحصر في الرفض ، والرفض هذا انما هو بالضرورة رفض لظلماهر في ذاك الواقع الاجتماعي دون بنيته ، لأن هذه البنية تظمل في ذاك الظاهر خفية محتجبة ، فيستحيل حينئذ الرفض نقيضه ، لانه ، في حقيقته ، قبول بالأساس من حيث هو رفض للطساهر ، أي مقبول بالسبب من حيث هو رفض للأثر ، وهمسدا يقودنا الى الملحظة الثانية ،

قائيا: ان رفض الواقع الاجتماعي من موقع الطبق...ة المسيطرة لا يقود الا الى تأبده والحفاظ عليه ، كما ان رفض الايديولوجية المسيطرة من موقع هذه الايديولوجية يقود بالفعل الى تأبد سيطرتها والقضية هنا ليست مجرد قضية انتقال فردي أو ذاتي من موقع الى آخر ، اذ الموقع هذا طبقي ، كما أن الانتقال ليس مجرد رفض للموقع الآخر ولكل موقع منطقه في أي حقل مسين الحقول الاجتماعية للصراع الطبقي وفاتناقض اذن في شتى هذه الحقول تناقض طبقى بينممارسات

طبقية مختلفة • والاختلاف هذا بدوره طبقى ، وليس اختلاف بين الفرد والجماعة ، سواء في الفكر أم الاقتصاد أم السياسة • معنى هذا أن لكل ممارسة نظامها ومنطقها وأدواتهـــا التي تختلف باختلاف الموقع التي تنطلق منه • فلممارسة الابديولوجية البرجوازية ، مثلا ، أدواتها - كالاجهال زة الايديولوجية أو «المؤسسات» ... ومفاهيمها التي تنبني في نظام منطقي له شكل طبقي خاص من العقلانية • وكذلك الأمر بالنسبة للممارسية السياسية للطبقة السيطرة ، فلها أدواتها _ كالدولة مثـــلا والأحزاب - ولها نظام منطقها الطبقى - كاستخدام سلط -- ق الدولة مثلا لتأبيد علاقات الانتاج ولتأبيد سيطرتها الطبقية ... • فالقضية ، اذن ، ليست في نهاية التحليل قضية رفض ، بـا قضية ممارسة هذا «الرفض» بشكل يزول فيه ما هو معرفهش» لينبئي ما هو نقيضه • هنا يكمن جوهر القضية • فمصر علاقة التناقض التي ينطلق منهمها منطق الرفض ، في علاقة الفرد بالجماعة ، أو في علاقة الفرد بالدولة ، يجعل مـــن عملية «الرفض» الاجتماعي - من حيث هي رفض جماعة محسددة الجماعة معددة أخرى أم عملية فردية مسان حيث هي رفض القرد للجماعة _ عملية ثهنية ، وبالتالي فكرية ، أو بالأحرى افظية ، وينزع منها اسلحتها الضرورية لوجودها كممارسة ، فيحصرها في عملية واحدة هي ، في نهاية الأمر ، تكرار مسن الفرد لقوله «لا» • انها حصر حرية الارادة الديكارتية في كلمة ولاء ، بعد أن حصر ديكارت هذه الحرية في اختيار الفرد بين لا ونعم • لقد استشهدنا عن قصد بديكارت ، لأنه أول من أسس علاقة الذات بالمرضوع ، من حيث هي علاقة الفرد به ، وحصر

الغرد في الفكر وحرية الارادة في ذلك الأختيار ، فكان الاب الروحي لمنطق «الرفض» ، بعد أن ارتد هذا المنطق ضده بشكل هو تأكيد له ، من حيث هو تأكيد لمنطق الفكر عنده في طرحه مسالة حرية الارادة ، لا شك في أن ديكارت كسان يميل الى ضرورة الأخذ بدعمه ، بدلا من الأخذ بدلاه فأتى منطبق «الرفض» ثورة على الاب عاجزة عن التحرر منه ، أخذت بغير ما أخذ به ، انما ظل هو ، في الحالتين ، الذي يحدد فعسل الاختيار وموضوعه وشكله وموقعه ، فبقيت المسألة كما طرحها، بيئيا ، مؤسس المنطق الفكري في البنسساء الايديولوجي للبرجوازية المسيطرة ، وفي هسدنا تأكيد لقسوة السيطرة ، اللهيديولوجي الإيديولوجية لهذه الطبقة المسيطرة ،

١١ ـ خلاصة : رفض المنطق في منطق الرفض •

لا يكون التحرر من سيطرة هذه الايديولوجيةبرفض لما هي تحديده ، بل بممارسة نقيض تنتج البوات نقضها ، لأن عملية التحرر هذه هي هي عمارسة تقض هذه الايديولوجية ، قياطار ممارسة تقض السيطرة الطبقية للبرجاوازية السيطرة ، فهي الذن عملية متميزة من المعراع الطبقي ، والصراع هذا الذي تمارسه الطبقة الثورية النقيض ، في اطار تحالفها الطبقي ،

خبد الطبقة السيطرة وعلقائها ، لا ديرقض، الدولة من حيث عن دولة ، بشكل عام ، أو علاقات الانتاج ، من حيث هي علاقسات انتاج ، بشكل عام ، أو البناء الاجتماعي من حيث هو بنساء اجتماعي ، بشكل عام ، أو «المؤسسات» والاجهزة الايديولوجية او حتى القمعية ، مسمن حيث في عمومسات، أو أجهسزة الديولوجية أو قمعية ، بشكل عام ، أو السلطة السياسية ، من حيث هي سلطة سياسية ، بشكل عـــام ٠٠٠ اي لا «يرفض» المجتمع من حيث هو مجتمع ، بشكل عسام ، خاضع لقوانين عامة • انما هو يرفض الدولة البرجوازية ، أي هــذا الشكل التاريخي الطبقي المدد من الدولة ، ويرفض علاقات الانتاج البرجوازية ، أي هذا الشكل التاريخي الطبقي المحدد مسمن علاقات الانتاج ، ويرفض البناء الإجتماعي البرجوازي ، أي شكلا خاصا منه ، ويرفض الأجهزة الايديولوجية القمعية البرجوازية ، ويرفض السلطة السياسية البرجوازية ، أي شكلا تاريخيا طبقيا خاصا من السلطة السياسية ، ٠٠٠ وبالتالي هو يرفض المجتمع البرجوازي ، أي هذا الشكل المداد من المجتمع البشرى • لكن الطبقة الثورية ، لأن صراعها الطبقى ليسمجرد رفض ، تستخدم أدوات خاصة بممارستها الثورية ، وهي أيضا " في ممارسة سيطرتها الطبقية في المجتمع الاشتراكي"، تستخدم سلطة الدولة البروليتارية وأجهزة القمع فيها ضد البرجوازية • بتعبير آخر ، انها تمارس العنف الثوري ، من حيث هو عنف طبقي ، بأدواتها هي وبمنطقها هني وبنظامها هي ، من أجل القضاء على سبب وجود العنف الذي هو المجتمع الطبقى ١ ان قلب علاقة التناقض الاجتماعي في الصراع

الطبقى علاقة تناقض بين الفرد والجمساعة ، يقود الفرد الي الوقوف ، في رفضه بالذات ، عاجزًا كليا ، ليس عن مجابهة «الجماعة» ، بل عن مجابهة الطبقة المسيطرة التي تظهر ، بفعل أثر الوهم الذي توائده ممارستها الإيديولوجية ، بمظهـــنـر الجماعة ، فيظهر لهذا الفرد ، حينتذ ، الشكل التاريخي الخاص بتنظيمها الطبقي ، سواء للفكر أم للبنية الاجتماعية ، بمظهر المتنظيم الاجتماعي العام ، أو الأوحد ، أي أن الشكل الطبقي الخاص بعقلانيتها ، يظهر لهذا الفرد كأنه الشكل الأوحسيد للعقلانية ، وبالتالي كانه العقل الاجتماعي من حيث هو العقل الانساني ، فينزلق حينئذ هذا الفرد الى رفض كل ما هو في البناء الاجتماعي من أسس لا يقوم الا بها ، أو من عناصر هى ضرورية لوجود كل بناء اجتماعي من حيث هو ينسساء اجتماعي ، كعلاقات الانتاج مثلا ، أو الدولة أو السلطية أو الأجهزة الايدبولوجية الخ٠٠٠ هذه العدمية الجدرية في منطق «الرفض» هي الرد المنطقي على تلك العلاقة الوهمية مسمدن التناقض بين الفرد والجماعة • ولكل مشكلة وهمية حسسل وهمى ، والعدمية هي الثورة الوهمية التي بهـا تجد المشكلة هذه ، في القود ، حله ــا • لذا ، كان على الفود أن يتفجُّر ابداعا هو السحر الذي يولده فكر مسجور ٠ وسبب السحر ، في الحالتين ، في الفكر واثره ، انما هو ذلك الاثر من الوهم الذي بيدو حقيقة • فالساحر الحقيقي هو هذا الذي يوهم الفكر بأنه الساحر ٠ في البدء من هذه العملية السحرية كانت اللغة ، وبقيت في النهاية ، وأن اختلف الشكل منها مسا بين البدء والنهاية • لكن قدرة الساحر السحور تكمن في اعطاء البدء

بين الرفض والنقض فارق أساسى هو الذي بين السحر والعلم في تقيير الواقم الاجتماعي • فمنطق الرفض ، فــي رفض هذا الواقم، هو بالتحديد رفض النطق فيه لكونه منطقاء لا لكونه شكلا طبقيا محددا من النطق ، هو منطق الطبقـــة السيطرة الذي يكمن في مصلولة ضبط حركة الواقسم الاجتماعي بشكل يمنعها فيه من تحقيق منطقها الضروري في الانتقال الى اطار بنيرى آخر ، اى الى نمط آخر من الانتاج. • من هنا أثت ضرورة القمع الطبقى كشرط أساسى لابقاء ذاك الواقم في اطار منطق الطبقية السيطرة • من هنا أيضا أتت ضرورة المسارسة الثورية للصراع الطبقى كشرط أساسى للانتقال بهذا الواقع الى ما هو سائسسر اليه ، بحكم منطق الضرورة فيه • معنى هذا أن بين منطق الطبقة المسيطرة الذي ينتظم به الواقع الاجتماعي ، في شكل ظهوره العقلاني ، وبين منطق الضرورة هذا ، تناقض يتحدد فيه الاول كوفض للثاني • ورقض الضرورة هو رفض للعقل والعلم معا ٠ لذا ، وجسب القول ان منطق الطبقة السيطرة يقوم ، في تنظيمه المجتمع ، على أساس هذا الرفض بالذات لمنطق العلم في ضرورته • فلا عجب اذن أن نجد في فكر البرجرازية _ لاسيما بعد تحولهـا الامبريالي ، ودخول نظامها ، بالتالي ، طوره «الهابط» - تيارا لإعقلائها ، متنوع الاشكال ، لا يتناقض مع التيار «العقلاني» الآخر ، النهما وجهان من ايديولوجية طبقية واحدة • ولئن كان رفض تلك الضرورة قد وجد تعبيره في التيار الأول ، فأن التيار

الثاني يظهر رقض العقل هذا بعظهر عقلي هو التعبيه سر الالديولوجي لنطق السيطرة الطبقية للبرجوازية السيطرة ولقد راينا، في مطلع هذا البحث ، نموذجا من هذا التيار المقلاني، في الديولوجية البرجوازية ، هو نموذج الوضعية ، اما التيار اللاعقلاني ، فنجد مثالا منه في فلسفة برغسون الونيتشه ، او ستيرنر ،

ليس همنا ، في قول ما سبق ، أن نستعرض تيــــارات الايديولوجية البرجوازية ، همنا الرئيسي في هذا المجال اظهار التناقض بين منطق الرفض ومنطق التغيير الثورى • فالأول ، من حيث هو رفض للمنطق ، انما هو منطق السحر نفسه ٠ السحر هو تمانك وهمي للواقع لأنه عجز عن تملكه الفعلي ، فالتملك هذا لا يكون الا بتملك منطق الضرورة في الواقع ، لا برفضه • ليس بمنطق الرفض اذن يتحقق التغيير الثوري الذي هو تحويل بنية علاقات الانتاج القائمة ، بل بمنطق النقض ... ان جاز التعبير - في المارسة الثورية للصراع الطبقي • وعملية التحويل هذه هي العملية التي بها يتحقق منطق الضرورة في حركة البنية الأجتماعية ، بممارسة ثورية من الصراع الطبقى هي نقض لرفض منطق الضرورة هذه في ممارسة الطبقيية المسيطرة • فالثورة اذن علم ، وليست رفضا للعلم ، والعلم هذا هو السياسة ، أي علم التاريخ ، ولا يصنع التاريخ الا من يتملك علمه بانتاجه في حركة من الصراعات الطبقية تتحدد فيها الارادة الثورية كارادة للضرورة ، لا كرفض لهــــا • والضرورة هذه في التاريخ اجتماعية مسن حيث هي ضرورة

تحويل لبنية علاقات الانتاج بالذات • ولا خروج للفرد ... الا بالسحر ـ من وجوده في هذه العلاقات التي تحدده ، سواء في قبوله ام في رفضه لها · ولا خروج له منها بالرفض ، وان كان رفضها أول الدرب من تحويلها • لكن الجماهير ، بتنظيمها العلمي الذي له شكل تلك الضرورة المقلانية ، هي التي تقوم بعملية التحويل هذه ، وليس الفرد _ سواء أكان وأحـــدا متفردا أم جماعة من الافراد المتوحدين - فارادة الرفض نفسها هى التي تقود اذن الى ضرورة رفض منطق الرفض بالذات ، لأن تحققها العملي لا يتم الا بمنطق آخر هو منطق العلم في التقيير _ ولا نقول التغيثر ، كم___ ورد في نص أدونيس _ الثورى ، اى في المارسة البروليتارية للصراع الطبقى • هذا المنطق هو نفسه الذي نراه ينطلق ، في حسسركة تكون الفكر العلمي عند ماركس بالذات ، من ارادة الثورة فيصل الى علم الثورة • ومع الوصول الى هذا العلم ، لم يعد ممكنا القبول ، في ارادة التغيير الثوري ، بالتوقف عند مراحل من الوعي هي مراحل ما قبل العلم ، أو بالرجوع ، في العملية الثورية ، الى ما قبل علمها، وبالتحديد، الى ذلك التيار القديم الذيكان يسمى باليسار الهيجلي ، الذي انقرض منذ أكثر من قرن ونصف • فعلى الفكر العربي ، كي يصير ثوريا ، أن يقفز الى هذا العلم بالذات ، وعلى الفكر الثورى فيه أن ينطلق ، في ممارساته ، من هذا العلم ، أي من الماركسية اللينينية •

الفصل الخامس الفامس في منقض التخلف الفكري التعلق ا

تمهيد ــ في نقش علاقة القديم بالجديد : ليس كـل قديم قديما ، وليس كل جديد جديدا •

في أفق ما قبل هذا العلم حاول الفكر العربي ، في ندوة الكويت ، أن يتلمس طريقه الى حقل تحركه الاجتماعي فسي الواقع العربي ، فحدد الواقع هذا بأنه «متخلف» ، ووجد في «التخلف» هذا القضية الاساسية للفكر الذي هو بدوره يعاني من «التخلف» الذي عليه أن يحلله · ولا بد للفكر من أن يتحرر من «تخلف» حتى يكون قادرا على تحرير الواقع منه · فأين يكمن «تخلف» الفكر العربي ؟ سؤال عالجه ادونيس بالشكل الذي رأينا ، كما عالجه ايضا الدكتور فؤاد زكريا والدكتور أسطنطين زريق في تعليقه على معالجة الاول · والثلاثسة قسطنطين زريق في تعليقه على معالجة الاول · والثلاثسة بين الماضي والحاضر في الفكر العربي · ولن حدد ادونيس «التخلف» بانه «نزعة التمحور حول الماضي» ، والتقدم بانسه «نزعة التمحور حول المحتور زريق يكاد يقول «نزعة التمحور حول المستقبل» فأن الدكتور زريق يكاد يقول

الشيء نفسه حين يرى أن د من مسات تخلف الحضارة انها تتلفت إلى الماضي ولا تتطلع إلى المستقبل » ، ولا يختلف الدكتور زكريا معهما في هذا الراي الذي هــــو أيضا راي الدكتور مصطفى ــ كما بينا سابقا ــ •

في هذا التحديد اغراء وسهولة يدفعان الى التفكير • هل بين النظر الى الماضي والنظر الى المستقبل هذا القاطع الذي نجده بين «التخلف والتقدم» ؟ أو هل كل قديم قديم وكل جديد جديد ؟ اليس من المكن أن يكون الجـــديد تجددا للقديم وأن يلبس القديم شكل الجديد دون أن يكونه ؟ أوليست حركة التجدد هذه مثيلة بحركة التجدد في اعادة انتاج علاقات الانتسساج القائمة ؟ تبرير هذا التساؤل هو الخوف من وضع الجديد مم القديم أو المستقبل مع الماضي في علاقة معينة من التسايع ترسم حركة التاريخ ، في الفكر أو المجتمسم ، خطأ مستمرأ متصلا يتحدد فيه الجديد كجديد او المستقبل كمستقبل مفساير للماضى ، لجرد كونه لاحقا للقديم أو للماضى ، أي آتيا بعده ٠ في هذا التحديد تبرير لما يمكن أن يأتي به مستقبسل الفكر أل البنية الاجتماعية من تطور جديد هو في الحقيقة حسسركة « رجعية » اكثر منها « تقدمية » ، تعسسود بالفكر ، أو بالبنية الاجتماعية ، الى ما قبل ما وصل اليه ، في تطوره ، مـــن ضرورة السير في هذا التطور ، أو القفر به الى اطار بنيوى آخر يجد فيه حلا صحيحا لتناقضاته ٠ والأمثلة كثيرة على ما نقول ، سواء في حقل الفكر أم في حقل التاريخ الاجتماعي • كثير من النظريات «الجديدة» تتحدد في حاضرها بما كان عليه

الفكر قبل حاضرها: « فالثورة الجديدة » مثلا في نقد الفكر الديني ، التي نراها في الفكر العربي وغير العربي المعاصر ، أو « الثورة الفكرية » في نظرية الاغتراب ، في رجوع بالفكر الى ما قبل علميته، الى هبجل أو فورياخ أو برونو باور، الى ما قبل ماركس • كما أن كثيرا من النظريات الاجتماعية التاريخية ، الجديدة » تعود بالفكر الى ما قبل ابن خلدون نفسه ، برغم ما تظهر عليه من جدة أو حداثة • أما في حقل التاريخ الاجتماعي، فمن الصعب جدا أن تكون النازية مثلاً ، أو الفاشستية ، أكثر تقدما من كمونة باريس ، مع أن هذه ، في الخط التساريخي المتصل ، هي الماضي الذي يسبق الحاضر والمستقبل نفسه ، في حاضر الراسمالية ومستقبلها •

أ. في نقض العسلاقة بين المساخي والعساض المساخي المساخي مماثلاً بداته في حضوره في العاض *

نحن لا نتهم ، بالطبع ، الكتاب المنكورين بهذا القسول الذي نرفض ، والذي هم ايضا يرفضون ، انما ننتقد المنهج الذي يؤدي الى هذا القول ، في وضع حركة التاريخ خطسسا مقصلا ، على حد تعبير الدكتور زريق نفسه ، فالمسلقة بين الماضي والحاضر اكثر تعقيدا من ان تكون علاقة بمبيطة بين تعيم وجديد ، او تخلف وتقدم ، يتحددان بعلاقة التتابع بينهما ،

فلا بد انن ، في معالجة قضية والتخلف الفكري ، من الانتباه الى تعقد هذه المعلقة التي يجد فيها الدكتور زكريا اساض البحث في تلك القضية • فالدكتور زكريا يرى أن وتحليل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي أن يرتكز أساسا على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ، وهي صلة أزعم (المتكلم هو الدكتور المنكور) أنه لا يوجد لها نظير في الثقافات الاخرى ، وأنها أحد العنصاصر الرئيسية التي ترصلنا الى فهم أفضل لازمة الانسان العربي المعاصر » •

وقبل المضي في تحليل منطق التحليل عند الدكتور زكريا، لا بد لنا من أن نلفت نظر القارىء الى أمرين اثنين في هـــذا النص: الأول، هو أن العلاقة التي يتكلم عليهـا الكاتب هي علاقة في العقل العربي، تحدد هذا العقـال في بنيته ، وأنها فريدة من نوعها ، لا وجود لها في أي عقل آخر ، ينتج عنهذا القول أن « للتخلف » هذا ميزة فيه دون غيره ، أي أنه استثناء المقل البحري قاعدة خاصة يتميز بها من غيـره ، ولا نظن أن للمقل العربي قاعدة خاصة يتميز بها من غيـره ، ولا نظن أن ألدكتور زكريا يقبل بهذا الاستثناء الذي يقوده اليه منطقه ، والخطأ في الاستثناج نتيجة الخطأ في المنطق نفسه ، وهذا ما سنراه بعد ؛

الأمر الثاني: مو هذا الانسرلاق الذي نسراه في حركة التفكير عند الدكتور زكريا ، من العقبل العربي الى الانسان العربي الماصر • وقارىء البحث يصل ، من هذا الانزلاق الذي هو في بداية البحث ، وقبل الانتهاء من القراءة ، الى ما يصل

اليه البحث من منطق يتحكم به ، هو أن « أزمة الانسان العربي المعاصر » هي « أزمة المقل العربي » ، بمعنى أن أساس الازمة تكمن في بنية هذا المقل الاستثناء ، لا في البنيسة الاجتماعية التاريخية المحددة المعاصوة • وهنا يكمن الخطا في هذا النطق المثالي :

لكن، ما هي تلك الصلة الغريدة في العقل العربي ؟
يقول الدكتور زكريا ما يلي : « أن السمة التي تتفرد بها
العلاقة بين الماضي والحاضر ، في الثقافة العربية ، هي أن
الماضي ماثل دائما أمام الحاضر ، لا يوصفه مندمجا في هذا
الحاضر ومتداخلا فيه ، بل بوصفه قرة مستقلة عنه ، منافسة
له ١٠٠٠ أن نظرتنا إلى الماضي « لاتاريضية » ١٠٠٠ وهي السؤولة
عن قدر كبير من التخلف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي
عن قدر المنافع عن المستقل المنافع الفكري وعدم الاستقلاران

لقد انتهج الدكتور زكريا ، في تحديده تلك السمة ، المنطق نفسه الذي انتهجه الدكتور مصطفى ، مثلا ، في تحديده السمة الخاصة « بالتخلف ، الحضاري العسريي * فالماضي ، عند الاثنين ، ليس مندمجا في الحاضر متداخلا فيه ، بل هو قائم بذاته ، حاضر فيه كقوة مستقلة عنه * وسواء أكان هذا الماضي يمثل علاقات الانتاج المسابقة على الراسمالية ، أم الفكر الرتبط بها ، فان المنطق واحد في الحالتين ، يقيم في الحاضر فاصلا بين ما هو فيه الساضي ، فلا ينظر الى العلاقة بينهما الا على انها علاقة يتماثل فيها كل من الطرفين

بذاته ، في استقلاله عن الآخر • وما علاقة التماثل التي اقامها الدونيس بين هذين الطرفين : الماضي والحاضر ، سوى نتيجة لهذا المنطق نفسه • والمنطق هذا خساطىء في اسساسه لانه لا ينطلق ، في النظر في الفكر أو الثقامة أو تلك العالقات من الانتاج ، من وحدة البنية الاجتماعية القائمة ، ومن تماسكها الداخلي • فالماضي ، في الثقافة العربية ، ليس قوة مستقلة عن الحاضر ، الا على هذا الاساس من تجسيره عن وجوده الفعلى في هذه البنية كعنصر من عناصرها المكونة لها وحين يتجرد الفكر عن وجوده الاجتماعي هسندا ، يصير ممكنا أن يتماثل ، في حاضره ، بماضيه • ولا وجود على الاطلاق لهذا التماثل ، لأن الفكر لا يقوم بذاته ، بل بالبنية الاجتماعية التي هو نيها حقلها الايديولوجي ٠ والدكتور زكريا نفسه يأخذ بهذا القول في نهاية بحثه حين يؤكد : « أن الصراعات الحقيقيسة حول التراث هي في الواقع صراعات حبول الماضر ٠٠٠٠٠ معنى هذا أن الماضى متداخل في الحاضر مندمج فيه ، بوصفه عنصرا مكونا منه ، أي أنه ليس فيه حساضرا من حيث هو الماضى ، بل من حيث هو جزء منه • وهذا ما يقيم بينه وبين ما كانه علاقة من الإختلاف تمنعه من أن يتماثــل بذاته ، أو أن يكون قوة مستقلة عن الحاضر • ويتعبير آخر ، أن الماضى (أو التراث) حاضر في حقل هذه الصراعسات الايهيولرجية التي تتحدد بحركة الصراعات الطبقية في البنية الاجتماعية القائمة الآن • وفي هذا القول دليل على أن الفكر لا يوجد بذاته ، بل بالشكل الذي يتحدد فيه بحركة هذه الصراعات • اذا كسان هذآ هكذا ، انتفت العلاقة التي يقيمها الدكتسور ركريا بيس

الماضي والحاضر ، وانتفت ، بالتالي ، تلك السمة التي تنفر دبها العلاقة هذه في الثقافة العربية ، فالعلاقة انن بين الماضي والحاضر ليست ، كما يحددها الكاتب ، « عبلاقة متافسة » بينهما ، وانما هي ، كما يقول الكاتب نفسه ، علاقة مسواع حاضر بين ممارسات ايديولوجية طبقية حساضرة في البنية الاجتماعية الحاضرة ، وعلاقة « الحاضر بالمحاضر » هده لن جاز التمبير – ، تنظهر بمظهر علاقة من المنافسة بين الماضي والحاضر ، وبين مظهر العلاقة والعلاقة الفعلية تناقض وقع فيه الكاتب ولم يتمكن من الخروج منه ، ربما لانه لم يتمكن من السير في خط منطق التناقض الطبقي ، فظل حائرا بين هدنا النطق الذي هر منطق الواقع الاجتماعي ، وبين منطق مثالي هو الذي يتحكم ، وهو الذي يحجب ذلك الواقع .

هذا المنطق المثاني نفسه هو الذي يقود الدكتور زكريا الى المقول ان تلك النظرة « اللاتاريخية » الخاطئة الى الماضي، الله المتراث ، هي من اهم أسباب « تخلفنا » الفكري ، أو «مصدر أساسي من مصادر تخلفنا الفكري » • القسول هذا يتكرر في أكثر من موضع في البحث • معنى هذا أن الفكر المربي مصاب

بداء والتخلف، لأنه ينظر إلى التاريخ - أو الماضي أو التراث -نظرة لاتاريخية • فسبب والتخلف، فيه أذن هو أنه فكر عربي، أى أنه بما هو فيه سبب «تخلفه» والمنطسق هسدًا غريب في الظاهر، لأن المرء يتساءل بالفعل: هل تلك النظرة «اللاتاريخية» هي من الفكر سبب « التخلف ۽ ، أم هي فيه ظاهرة تدل على «تخلف» واقم فيه ، لا بد من البحث عن أسبسابه ؟ أو بتعبير آخر ، مل هي سبب أم مظهر ، أو أثر ؟ والغريب في الأمر أن الدكتور زكريا نفسه ، في موضع آخر من بحثه ، يقول بالحرف الواحد أن « هذه النظرة « اللاتساريخية؛ إلى التراث • • • من أوضح مظاهر التخلف الفكري في بالدنسا ١٠ ولقد أخذ عليه الدكتور زريق هذا الارتباك المنطقى في الفسكر ، ورد عليسه بقرآه : « اننا لسنا ، في الدرجة الاولى ، متخلفين فكريا لأننا ننظر الى تراثنا نظرة خاطئة ، وأنما نحن ننظــر هذه النظرة بسبب تخلفنا الفكرى » • ولا نخفى على القسارى ميلنا الى الأخذ بقول الدكتور زريق ، من الناهية المنطقية الشكلية ، وان كنا نطرح المشكلة بشكل آخر · فالمشكلة ليست في « تخلف » الفكر أو عدم « تخلفه » ، بل في تحديد الشروط الاجتماعيــة التاريخية والايديولوجية التي تمنع الفكر ، في مقاربته الواقع، من أن يكون علميا ، أو التي تجعله يسير في تطوره العلمي • وهذا ما سنراه في حينه ٠

لكن ذلك الارتباك في فكر الدكتــور زكريا ليـس ، في المحقيقة ، سوى ظاهر المنطق الذي يقوم به فكره ، فالتمامــك الداخلي موجود فيه ، ولا بد من اظهاره • فما هي عنــاصر

هذا التماسك ، وما هي المفاصسل الرئيسية مسن ذلك المنطق المثالي ؟

بعد أن حدد الدكتور زكريا تلك « السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر ، في الفسكر العربي ، وبعد أن وجد السبب الرئيسي « لتخـــلف » هذا الفــكر في نظرته «اللاتاريخية، الى التراث ، أي الى ماضيه بالذات الذي هـو حاضره ايضا ، والذي هو قوة مستقلة عن الحاضر الذي هسو حاضرنا ، ينتقل الى تحليل وصفى لتلك النظرة «اللاتاريخية»، في موقفين متباينين يؤكدانها : موقف نقساد التراث وموقف انصاره ، ويخلص الى ضرورة النظر الى التراث نظرةتاريخية تضعه في مكانه حيث كان ، وتتخطى الموقفين • لا شك في أننا نجد في تحليله الرصفي هذا كثيرا من الافكار المقبولة بحد ذاتها، أي بمعزل عن السياق الفكرى المنطقي الذي هي فيه • لكن القضية الأساسية ليست في قيرول هدده الأفكار أم في رفضها ، بل في مناقشة هذا السياق بالذات ، أي في مناقشة وحدة البناء المنطقي لفكر الدكتور زكريا و فبعد تحليله الوصفي، ينتقل الكاتب الى البحث عن « السمة الميزة للتراث العربي ، ، فلا بد ، في رأيه ، من « أن تكون للتراث العسربي سمة معيزة تضفى طابعها الخاص على جميم العوامل السابقة ، سسواء منها تلك التي ينحاز لها انصار التراث أم خصومه ، وتنحرف بهذه العوامل عنى اتجاه خاص مميز للثقافة العربية على وجه التخصيص • فلماذا لم تؤد العناصر اللاعقلية، التي احتشدت بها الثقافة الغربية زمنا طويلا ، أو سيساسة اضطهاد الفكر

الحر التي حقل بها التاريخ الغربي ، الى نتائج مماثلة لتسلك التي أحدثتها هذه العوامل في العالم العربي ؟* ولماذا استطاع الغرب أن ينهض بالرغم من هذه العوامل السلبية ، بينما كانت نتيجتها الوحيدة في مجتمعنا هي استمرار التخلف » ؟

لنترقف مع القـــارىء قليلا عند هذا السؤال قبل ان ناتى الى الجواب عليه • هذا السؤال شبيه بالسؤال الذىطرحه الكاتب في بدء بحثه : في البدء ، أراد تحديد السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضى والحاضر في العقل العربي ، وهو الآن يريد تحديد السمة التي ينفرد بها النسرات العربي ٠ السؤال الاول خاص بالمحاضو ، والسؤال الثاني خساص بالماضي ، والسؤال: في الحالتين واحد • وهر راحد ، لأن الماضي هـو الحاضر ، اذن : فالنظرة الى الماضى نظـــرة لاتــاريخية لان الماضي لم يمض بعد ، بل هو الحاضر في الصاضر نفسه • لكن ، اذا كان هذا هكذا ، وجب طرح السؤال المثالي : ما هو هذا الحاضر الذي عنه يستقل الماضي الذي هو حاضر العقل العربي وتراثه معاً ؟ الحاضر ذاك ليس المساضر هذا ، انه حاضر « العقل السليم » ـ على حد تعبير الدكتور زكريا ـ ، والعقل العربي ليس سليما لأنه مصاب بداء « التخلف » • انه حاضر و العصر و أي منطقه الذي به يتم و اصلاح حاضرنا وو كما يقول الكاتب نفسه • معنى هذا ، أن العلاقة التي يتسكلم عليها الكاتب ، انما هي في الواقع علاقة بين الماضي الذي هو حاضرنا ، الذي هو العقل العربي الذي هو التسرات العربي الذي هو الانسان العربي المعاصر الذي هو «التخلف، نفسه،

وبين الحاضر الذي ليس لنا وليس منا ، والذي هو «المصر» الذي هو «عصر التكنولوجيا الحديثة » ، أي عصر المقل ذي الطابع العالمي » • البناء واشع وبسيط في هذا المنطق الذي كما هي واضحة ، بالمدار نفسه ، طريق معالجة الداء • لكننا رأينا ، باشكال قسد تكون مختلفة ، عنسسد الدكتور محمود ومصطفى وادونيس • والنتائج التي يقود اليها واضحةايضا، لن نستبق البحث ، فما زلنا في بدء درب هسدا المنطق الذي نناقش ، وان كانت نقطة الموصول منه هي البداية •

غي السؤال الثانى ، « ما هي السمة المسيرة المراث العربي » ، نرى الانزلاق الذي راينا في السيوال الاول : في الأول رايناه في الانزلاق من « المقل العربي » الى « الانسيان الحربي » ، وفي الثاني أيضا فراه في الانزلاق من « المقل » الطخري » ، وفي الثاني أيضا فراه في الانزلاق من « المقل » الفكر الى « التراث » ، أو من هذا الى ذاك • وسنراه كذلك في الفاصل اللاحقة من منطق الفكر عند الدكتور زكريا ، في الانزلاق ، مثلا ، من « الحضارة » الى « الثقافة » • (لقد أخذ الدكتور زريق على الكاتب هذا الانزلاق أيضا) • فما سببهذه الانزلاقات كلها ؟ اننا نرى السبب هذا في ذلك المنطق المشالي الانزلاقات كلها ؟ اننا نرى السبب هذا في ذلك المنطق المشالي ربين المضارة والثقافة ، وبين الماضي ، من حيث هو ماضي وبالتالي ، بين الحركة المادية للتاريخ وبين حسركة الفكر في استقلاله عن شروط وجوده • وباقامة هذه الملاقة من النمائلة الستقلاله عن شروط وجوده • وباقامة هذه الملاقة من الممائلة المساهم الممائلة المساهم الممائلة المساهم الممائلة المساهم الممائلة

العيب بالذات هو اساس التماسك الداخسلي لمنطقمه المثالي. بهذا المنطق الذي تغيب فيه الشروط المادية لحركسة التاريخ، يعجز الفكر عن رؤية المشكلة حيث هي بالفعل، حتى حين يكون النص الذي اوردنا ، عن المبب الذي منع « العقل العربي » من القيام بنهضة قامت بها « الثقافة الفسربية » ، برغم وجسود العناصر اللاعقلية ، أو العوامل السلبية نفسها ، في الحالتين • لكنه يطرح السؤال بشكل خاطيء يمنعه من الوصول اليجواب علمي • فهو يحصر الشكسلة في انهسا نهضة « العقل » او « الثقافة » في الغرب ، و « تخسلف » العقبل واستمراره في المجتمع العربي • فهو اذن ، بمنطقه المثالي ، يرى في الشكر، عامل النهضة ، أي سببها ، أو عامل د التخلف ، ، أي سببه • الفكر ، في الحالتين ، هو السبب ، أو البدأ التفسيري لحركة التاريخ الاجتماعي ٠ وفي هذا تفسير خاطىء للتاريخ يصسل بالكاتب الى أن يرى في التراث العربي ، من حيث هو « العقل العربي » ، في تمييَّزه وانفراده بهذا التمييُّز ، سببا «للتخلف» بشكل عام ، أي سبباً « للتخلف » الاجتماعي الاقتصادي • • • وبالتالي « الحضاري » ، الذي هو ، في نهـــاية التعليل ، « التخلف ۽ الفكري نفسه ٠ و « تخلف ۽ الفكر هو استمرار هذا القكر نفسه ٠

معنى هذا أن « التخلف المضساري » الذي نعاني منه يكس في أن العقل العربي هو العقل العربي ، لا يزال مستعرا

في تماثله بذاته ، فالماضي هو الماضي ، وهو بالتالي، المحاضر .

الذي نحن فيه في « غربة » عن الحاضر الذي هو « العصر » « التخلف » اذن هو في العقل العربي ، لا بمعنى أن العقل هذا « متخلف » في جوهره ، أي أنه كان « متخلف » لما كان زاهرا، بل بمعنى أنه ليس عقل « العصر » « فالتخلف » يأتي اليه من الخارج – ان جاز التعبير – في علاقته بهذا العقل * لمذا ، يحدد الكاتب هذا « التخلف » بقوله ، انه « يتخذ في العصر للحاضر ، شكل الاغتراب » • ان مشكلية « التخلف والتقدم » مرتبطة عضويا بمشكلية « الاغتراب » ، والاثنتان يضمهما منطق واحد هو المنطق المثالي «

الما النطق المادي ، فهو يطرح السحوال الذي طرحه الدكتور زكريا بشكل آخر ، على الوجه التحالي : ما هي الاسباب الاجتماعية التاريخية التي مكنت أوروبا الغربية مسن القيام بالثورة الصناعية ، ومن الانتقال الى نعط الانتهاج الراسمالي ، ومنعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورةومن الانتقال الى هذا النمط من الانتاج ؟ بل ما هي تلك الاسباب الغربية ، مع العلم بان الشروط العلمية والتقييم التي سيقت تلك الثورة كانت متوفرة في هذه البلدان ، وفي غيرها أيضا، كالصين مثلا في القرن الخامس أو المسادس الميلادي ؟ هذا السؤال الثاني يطرحه ، مثلا ، بهذا الشكل ، المؤرخ الفرنسي اليف لاكوست ويجيب عليه بان العامل الاجتماعي الذي افتقدته البلدان العربية ، والذي توفر وجسوده في أوروبا الغربية ، والذي توفر وجسوده في أوروبا الغربية ، والذي توفر وجسوده في أوروبا الغربية ،

المعارف العلمية والتقنية في حقل الانتاج الاقتصادي بشكلكان حافزا قويا لتطور العلم والتقنية • أما المجتمعات العربية الاسلامية في القرون الوسطى ، فسلم تتكوّرن فيها مثل هذه الطبقة التي تكونت في اطار علاقات الانتاج الاقطاعية • وعدم تكونها هذا راجع الى بنية نمط الانتساج الاستبدادي ، أو « الاسبوي » ، الذي يتميز بانعدام الملكية الخاصة فيه لوسائل الانتاج ، حتى في شكلها الاقطاعي •

ومهما يكن من أمر هذا الافتراض العلمي - ونحن الآن لسنا بصدد البحث قيه - ، فأن المنطق الذي يعتدده في البحث، على نقيض المنطق الثالي ، يركز الضوء ، في عملية التفسير التاريخي والبحث عن أسباب الظاهرات الاجتماعية ، على الشروط المادية للانتاج الاجتماعي - ومنه الانتاج الثقافي -، وبالتالي ، على بنية علاقات الانتاج الخاصة بنعط معين من الانتاج تنتمي اليه البنية الاجتماعية في وجودها التاريخي في هذا الضوء ، يتكشفة ذلك و التفسير التاريخي ، بالمنطق في هذا العجز يظهر بشكل ساطع في ما يمكن تصميته بالحلقة المفرغة المنطق المثالي : فالمفكر العربي متخلف لأنه ينظر الى التاريخ هذه النظرة التاريخي نظرة لاتاريخية ، لكنه ينظر الى التاريخ هذه النظرة اللاتاريخية لأنه فكر متخلف • والتخلف هذا يكمن في أن هذا المفكر استمر في تماثله بذاته ، فكان باستمراره استمسرار التخلف •

ليس هذا بتفسير ، أنه العجرُ عن الخروج من التماشل

بمنطق التماثل الذي هو المنطق المثالي نفسه • ويمكن ايجاز هذا المنطق في الصياغة التالية : الشيء هو الشيء الأنه الشيء نفسه • أي : العقل العربي هو عقل عربي متخلف لأنه العقبل العربي المتخلفه •

 " – في نقش مفهــــوم
 " الاقطاع المضاري ":
 منطق العجز عن التفسير في منطق التفسير المثالي*

بهذا المنطق ، يرد الدكتور زكريا على السؤال الذي طرح بقوله : « اننا نعتقد أن سعة « الانقطاع الحضاري » هي المعمة المميزة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية ، وهي التي تصبغ بصبغتها الخاصة كل ما أشرنا اليه قبل الآن من عوامل، وتؤدي بأنصار التراث وخصومه معا الى اتخاذ مواقف غير سليمة ٠٠٠ ولو شئنا أن نهترسدي الى سبب رئيسي لتخلفنا الفكري ، لقلنا أن هذا السبب هو أن ماضينا وحاضرنا لا يكونان خطا متصلا ، وأن هذا الانقطاع هو الدي ادى الى تشويه نظرتنا الى المضي والحاضر على السواء ، و

هذا « الانقطاع الحضاري » الذي سيصير « انقطساعا ثقافيا » في مقطع لاحق من بحث الدكتور زكريا ، لا يمكن فهمه، من حيث هو انقطاع ، الا على اساس من ذلك التصور لحسركة

التاريخ على انها حركة خطية صاعدة متصلة ، هي الحركة نفسها التي يرسمها المنطق المثالي الهيجـــلي ، والتي نجدها أيضًا في المنطق الوضعي ، بل التجريبي ، على اساس هــذا التصور بالذات قامت مشكلية « التخلف والتقدم » التي حثركت أبحاث المندوة كلها · فلا « انقطاع » اذن في « نمو » الحضارة العربية الذي هو « نمو » العقل العربي الا لأن هذا « النمو » خط صاعد متصل « يتيع فيه القديم للجسديد فرصة تجاوزه وتصحيحه وتفنيده ، كما يقول الكاتب • فالقسديم ، في هذا الخط ، هو السابق ، والجديد هو اللاحق ، والحركة من القديم الى الجديد حركة نعو مستمر ، اي حركسة تكامل يحيا فيها القديم ، من خلال موته ، في الجديد ، لأن هذا نمو لذاك ، من حيث هو حياته المستمرة • غريب كيف أن هذا «العقل العربي» كلما حاول الوثوب الى العلميَّة ، سقط في الجدلية الهيجليسة الني تمنعه من أن يرى أن الانتقال من و القديم ، الى والجديد، - في الفكر أم في المجتمع - ليس نموا أن تكاملا أو استمرارا يسمح به « القديم أه ليحيا فيه ، بل هو صواع به تتحقق عملية التعويل للبنية الفكرية أو للبنية الاجتماعية التي لا تسمح ولا تتبع « للجديد » الخروج من « القديم » الا يهدمه · فلو نقلنا الى التاريخ الاجتماعي ذلك المنطق من « الاستمرار الجدلي » لأنتفت ، في تطور البنية الاجتماعية القائمة ، ضرورة الصراع الطبقى وضرورة التحويل الثورى ، طالما أن ما هو قائم ينمو بشكل مستمر يتجاوز فيه الجديد القديم بلا عنف ، لأن هـده هي سنتة التاريخ وسنة الله في خلقه ٠

بهذا المنطق ، يصل الكاتب الى تحسديد السمة الميزة

للتراث العربي . فالانقطاع الحضاري . أي الثقافي ، هو « ترقف نمو العقل العربي عند مرحلة معينة ، كــاد بعدها ان يصبح منسية ٤ - العقل هذا مريض اذن ، أما العقل السليم فهو الذي استمر في نمود فصار عقل العصر ٠ والمنطق السليم يقود الى استخلاص هو أن لا سبيل الى شفاء العقل العربي من دائه الا يصيرورته عقل العصر هذا ٠ وعقسل العصر ليس بعربى ، ادِّن : ليس بامكان العقل العربي أن يعود الى نمتُوه الا أذا توقف في نموه عن أن يكون العقل العربي • قما العمل؟ واحدة من اثنتين: اما أن ينمو العقل العربي من جديد، فيصير عقلا غير عربي ، واما أن يظل عقلا عربيا فيستمر في توقفه عن النمو • وكل مشكلة خاطئة تقود الى مأزق لا يمكن الضروج منه ، ويأخذ المأزق هذا شكل المأساة في « التمزق ، بين حلين يصعب الأختيار بينهما · وبطل هذه « الماسساة » هو الفكر البرجوازي نفسه الذي يظهر الملهاة بمظهر الماساة في ضرورة اختيار « المتغرب ، حلا لمازق « العقسل العسريي » ، أي في ضرورة التمثيل « بعقل » البرجوازية الامبريالية السيطرة · اذ ما معنى هذا القدر في صيرورة " العقسال العسريي » « عقل العصر » ؟ لقد رأينا سابقا أن الدكتسور زكسريا بجسد في « التكنولوجيا الحديثة » « منطق العصر » • ومنطقه هـــــو يقود الي ما قاد البه منطق الدكتور مصمود من ضرورة اتباع النموذج الكامل للعقل العصرى • هكذا تنعكس في ايديولوجية البرجوازية المربية المسطرة تلك العلاقة من التبعية البنبويسة للامبريالية : فكما أن البرجوازية الكولونيالية تجد في تجدد هذه العلاقة شرطا اساسيا « للتقسيم المسربي » والخروج

بالحضارة العربية من آزمتها المازقية ، كذلك تُجِد في عــــلاقة التبعية الايسيولوجية شرطا أساسيسنا «التقسم المقل العربي وسلامته ، • لا شك في أن البرجوازية الكولونيالية تحاول أن تجد لتبعيتها الايديولوجية عزاء في القول أن الفكر ، كسراس المسال ، ليس له وطن ٠ « فالعلم يتجه الى التقارب الفسكري وتكوين ثقافة ذات طابع عالى تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية ، • معنى هذا أن الفكر لم يعد له ، في عصر الامبريالية ، ومن زاوية نظسرها . الطبقية ، طابع خاص يتميز به بتميز البنية الاجتماعية التي هو فيها ، بل أنه وأحد متماثـــل بذاته في استقلاله التام عن الصراعات الطبقية في البنيات الاجتماعية المحددة ١ انه الفكر العالم الذي هو فكر العصر • والعصر الحاضر السليم هـو عصر التكنولوجيا الحديثة ، أي عصر الامبــريالية ، وليس عصر الانتقال من الامبريالية الى الاشتراكية • فلو كانعصرنا عصر هذا الانتقال ، لكان الفكر ، في علميته ، فكر هذا الانتقال -بالذات ، يتميز ، في كونيته ، بتميدز الشروط التسماريخية الاجتماعية المحددة في كل بنية اجتماعية هي في انتقال الى الاشتراكية ، وبالتالى ، يتميز بتميز حركة الصراعات الطبقية الخاصة بهذه البنية الاجتماعية ، لأنه الحقسل الإيديسولوجي للممارسات الطبقية لهذه الصراعات • في ضوء هذه العلاقة المانية في تحرك الفكر العلمي ، من حيث من تميير لكونيسه، ينتفى دور تلك « المأساة » في « تمزق » المقسل العسربي بين حلين : أن يكون أو أن لا يكون ، وتظهر ، بالتالي ، همسوورة صيرورته عقلا علميا ، في صيرورته بالذات عقلا عربيها ، اي

في تملكه كونية الفكر العلمي ، من حيث هو علم الانتقال من الامبريالية الى الاشتراكية ، أو من حيث هو علم التسورة في المركسية اللينينية ، وفي تمييسره كونيسة هذا الفكر بتملكه الآلية المخاصة بحركة المحراع الطبقي في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، أي بحركة التحور الوطني في هذه البنية ، وهنا أيضا لن نستبق البحث ، بل يجب أن نعود الى تفكيك مقاصل المنطق المثالي في فكر الدكتور زكريا ،

قلنا ان الكاتب يحدد ذلك الانقطاع الثقافي كتوقف لنمو المعقل المعربي ، ويأخذه «كامر واقع » دون الدخول في مجال تعليه • وهنا أيضا يأخذ الدكتسور زريسق ، عن حق ، على الكاتب عدم التعرض الى البحث في أسبساب تلك « الظاهرة المحضارية » ، لكنه ، بدوره ، لا يدخل في مجال هذا البحث ، مكتفيا باعطاء فرضيات متعددة مختلفسة في شكل تساؤلات يطرحها من غير الخوض فيها • ربما لم يكن على الدكتور زريق أن يقوم بذلك البحث في اطار التعليق على بحث آخر •

لكن ما يلفت النظر في تماؤلاته التي هي حلول ، أو التجاهات حلول يقدمها في شكل التماؤل ، هو أنه لا يربط بين ازمة المجتمعات العربية في واقعها الحاضر وبين علاقةالسيطرة الامبريالية ، وغياب هذا الربط من تساؤلاته يدل على أنه لا يرى فيه سببا من أسباب تلك الازمهة ، أو أنسه لا يجد فيه المتراضا علميا بامكانه أن يوجه البحث الي اكتشاف الاسباب، ومهما يكن من أمر غياب هذا الافتراض ، فأننا لسنا بمسهد محاكمة الدكتور زريق على ما لم يقله ، بل مصدد مناقشة فكر

الدكتور زكرما • ونحن أيضا ناخذ على هذأ الكاتب ما أخده عليه الدكتور زريق من عدم البحث في اسباب تلك الطاهرة استفافية التي قرر حدوثها دون أن يجد ضرورة في تعليلها. والعلم ، لا سيما في التاريخ ، ليس في تقرير الحدث ، بل في تعليله ، اى تفسيره ، والغريب هذا في أمسر هذا المنطق من التفكير عند الدكتور زكريا ، هو أنه يأخسذ تلك الغلساهرة _ م الانقطاع الثقافي ، _ كفلاهرة تاريخية ، دون أن يقسرها، لكنه يعتمد منذه المطاهرة - الحدث غير المُستَرة مبدأ فيتفسيره التاريخي لواقع اجتماعي راهن هو واقع « التخلف » الفكري أو « المضاري ۽ في العالم العربي • ثم انه ، هو نفسة ، يقول عن نفسه أنه و شخص يريد أن يفهم ، ويتخذ موقف التحليل العلمي ، • معنى هذا ، أنه ينظر الى تلك الظاهرة من مسوقع هذا « التجليل العلمي » ، أي من موقع التفسير لا من موقع تدوين الحدث كحدث • فهو اذن في الحقيقة يقدم لنا تفسيرا فيما هو يرقش التفسيسو ، أي أنه يفسر ما لا يفسره بشكل يظهر فيه عدم تفسيره هذا بمظهر التفسسير نفسه • ليس في هذا القول منا لعبة لفظية ، بل رسم أميسن لحركة المنطبق التفسيري في المنطق المثالي عند الدكتور زكريا • وهذا المنطق التفسيري هو هو منطق العجمان عن التفسير ، وهو هما منطق التماثل الذي ينجصر بكامله في هذه المعادلة : الشيء هو الشيء لأنه الشيء نفسه •

· ماذا يقول الدكتور زكريا ؟

يقول الدكتور زكريا : أن الانقطاع الثقافي هو توقف

نمو العقل العربي ٠

ويقول ايضا: ان التخلف الفكري هو توقف نعو العقل العربي *

فهو أذن يقول: أن الانقطاع الثقافي ـ الحضاري هو هو التخلف الفكري *

لكنه يقول أيضا : أن هذا الانقطاع هو السبب السرئيسي المتخلف الفكري •

معنى هذا بكل بساطة أن الانقطىاع الثقافي الذي هو توقف نمو العقل العربي الذي هو التضلف ، هو هو سبب التخلف أيضا • فالانقطاع هذا هو التخلف لأنه التخلف نفسه على هذا المنطق ينطبق القول العربي : وفسكر الماء بعد الجهد بالماء •

غ ـ في نقض مفهوم « العقل العربي » :
 غهـــور اينيولوجية البرجـــوازية
 الكولونيالية بمظهر «العقل العربي» *

ان هذه الحلقة المفرغة هي حلقة العجز عن التفسير في منطق التفسير المثالي ، فواقع الفكر لا يفسره الفكر . كما أن

الفكر لا يقسر ما هو ميداً تقسيره • لذا وجب حكما الرجوع، في تفسير الفكر ، الى البنية الاجتماعية التسمي يتحرك فيها يتحركه في حقل المارسات الايديولوجية للصراعات الطبقية التي تحددها بنية علاقات الانتاج في هذه البنية الاجتماعية • وهنا يمتنع التحليل العلمى عن اطسالاق القول باطلاق مفهوم « العقل العربي » ، ويبحث في هذا « العسمقل » عن الطابع الايديولوجي الخاص به ، وبالتالي ، عن الشكل الطبقي الذي يتحدد به في تحدده بايديولوجية الطبقة المسيطرة • على أي ا فكر طبقى ، أي علم ايديولوجية أي طبقة يجري الكلام في التكلم عليي ء العقل العربي » ؟ عليي ايديولوجية الطبقة الارستقراطية العربية المسيطرة في البنية الاجتماعية السابقة على الراسمالية ، أم علسى ايديولوجية البرجوازية العربية المسيطرة في البنيسة الاجتماعية الكواونيالية ، أم على ايديولوجية الطبقة العاملة الثورية في هذه البنية الاجتماعية؟ ولماذا ينتقل الاتهام ، في محاكمة الفكسر العسريي ، من ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية ، اي من الفكر الخاص بهذه الطبقة المسيطرة ، الى « العقل العربي » بعامة ؟ ولماذا تسم البرجوازية هذه العقل هذا بسمة خاصسة بفكرها الذى عجزت عن أن تنتجه الا بشكل تؤكد فيه مسرورة تأبد تلك العلاقة من التبعية البنيوية للامبريالية ؟ ليس العجز في العقل العربي ، وليس « التخلف » قيه ، بل العجز هــو قسمي هذه البرجوازية الكولونيالية التي تطمع.، بوهمها الطبقى ، الى التمثل ، عبثا ، بالبرجوازية الامبريالية ، دون أن يكون لها ما كان لهذه من شروط تاريخية اجتماعية خاصية بنكيشون الراسمالية وتطورها ، تعكنها من أن تقفز بالعقل العربي الى علميته ، في صيرورته الاجتماعية داخل البنيات الاجتماعية العربية ، أي في انتاجه علم هذه البنيات بالذات • وانتاج هذا العلم ، في صيرورة العقدل العدريي ، لا يتدم الا بنقض الايدبولوجية البرجوازية في فكر البرجوازيات العربية الذي هو يلجم الصيرورة العلمية في صيرورة العقل العربي •

ان اعتماد منطق المجز عسن التفسير فسم تقسير تك الظاهرة التاريخية من « الانقطاع الثقافي ، هو بحصد ذاته ممارسة ابديولوجية تنقل الداء من فكر البرجوازية الكولونبالية الى « العقل العربي » حتى لا تظهــر في صبرورة هذا العقلِّ ضرورة صيرورته العلمية · هل « توقف نمو العقل العربي » ؟ الشكلة ليست هذا ، ولا تطرح بهذا الشكل · « فالعقل العربي ، هذا ، من حيث هو الشكل التاريخي الخاص بمقلانية البنية الاجتماعية السابقة على الراسمالية ، انتج ما انتجه من آثار في حقل ايديولوجي خاص بهذه البنية ، وليس لنا الآن أن نقوم بتحليل لهذه الآثار التي انتج • المشكلة هـــي في تحليل بنية الفكر الخاص بالحقيل الايديولوجي قييي البنية الاجتماعية الكولونيالية ، وفي تحليل الفكسر المبيطر ، أو الايديولوجية المسيطرة في هذا الحقل الايديولوجي بالذات • فاذا كان الفكر المسيطر هذا قد عجز ، مثلا ، عن القطع مسم الفكر المسيطر السابق ، أي مع ايديولوجية الطبقة المسيطرة السابقة، بالشكل الذي تمكنت فيه البرجوازية الاوروبية من أن تقطع بفكرها مع ابديرلرجية الطبقة الاقطاعية ، سواء أكانت الابديولوجية هذه

دبنية أم شكلا محنطا من الفكر الارسطوطاليسي ، فأن السبب في ذلك لا يعود الى بنية « المقل العربي » أو الى « تخلفه » أو الى « توقف نموه » ، كما أن استمرار الفكر السابق السيطر الراهن لا يعود سبيه الى « تخلف » في ذلك الفكــر السيطر السابق المسمى « بالعقل العربي » ، أو الى عجز فيه ، بل أن السبب يعود الى الشروط المادية ، الاجتماعية التأريخية ، التي تكونت فيها البرجوازيات العربية كبرجوازيات كولونيالية ، والى عجزها الايديولوجي _ الذي هو مظهـر من عجزها الطبقى _ عن القفز بالفكر من بنيته السابقة الى بنية جديدة تطلقه وتحرره ٠ لم يتوقف نمو المعقل العربي ، بل بالعكس من _ ذلك تماما ، أن فكر المبرجوازية الكولونيالية ، فـــى البنيات الاجتماعية العربية ، قد تكهيون ونما ، وما يزال ينمو بشكل لم يتمكن فيه ، _ بسبب من طبيعة علاقات الانتاج الكولونيالية التي هو فيها الفكر الطبقي المسيطر ... من القطع مع فكر الطبقة المسيطرة السابقة ، لأنه ، بالضبط ينمو بشكل يعجز فيه على الاطلاق عن القطم مم الايديولوجية الامبريالية المسيطرة • فكما أن علاقة التبعية البنبوية للأمبريالية هي التي تحدد تجدد علاقات الانتاج السابقة على الراسمالية في تجسده علاقات الانتاج الكولونيالية ، فهي كذلك التي تحسدد تجسدد تلك الايديولوجيات الخاصة بتلك العلاقات السابقة ، قـــى تجدد الايديولوجية الكولونيالية المسيطرة • وكما أن تجدد تلك العلاقات السابقة اساسى لتجدد العلاقات الكولونيالية القائمة، كذلك فان تجدد « الفكر السابق » اساسى لتجدد الايديولوجية الكولونيالية المسيطرة • فتجدد هذه الايديولوجية بالذات هو

اذن الذي ينتج تبدد ذلك الفكر السابق الذي هـو منها اساسي لتجددها معنى هذا ، أن الانقطاع الذي يتكلم عليه المكتور زكريا لم يتم ، وأن العقل العربي الذي يتكلم عليه لم يتوقف عن نمو و ، بل العكس تماما هو الذي حصل ، فالعقل اهذا تلسل ينصو في تجدده بنصــ الايديولوجية الكولونيالية في تجددها ، وبالشكل الذي ظلت فيه البرجوازية الكولونيالية تنمو في اطار علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، وبفعل تجدد هذه العلاقة نفسها وبتعبير آخــر ، أن ذلسك العقل العربي المسلط في القرون الوسطى قد انتقل مسن وزدهاره الساطع الى تخلفه الباهت بانتقاله التاريضي من الديولوجية المبيقة الارستقراطية العربية وبهــذا الانتقال الطبقة البرجوازية الكولونيالية العربية وبهــذا الانتقال التاريخي منه اختلف بشكل لا يمكن فيه اقامة علاقة التماثل بينه الآن وبين ما كانه سابقا و والبرجوازية الكولونيالية هذه بينه الآن وبين ما كانه سابقا و والبرجوازية الكولونيالية هذه بينه الآن وبين ما كانه سابقا و والبرجوازية الكولونيالية هذه بينه الآن وبين ما كانه سابقا و والبرجوازية الكولونيالية هذه بينه الآن وبين ما كانه سابقا و والبرجوازية الكولونيالية هذه بينه الأن وبين ما كانه سابقا و المربي ، الى آمرين :

أولا: الى اخفاء علاقة التماثل بين فكرها الطبقي وهذا المشكل التاريخي المحدد من الفكر الذي صار اليه الفكر العربي بتجدده في ايديولوجيتها الطبقية ، وبالتالي الى اخفاء علاقة الاختلاف بين الفكر العربي السابق وهــــذا الشكسل الطبقي الراهن منه ،

قانيا: الى اظهار علاقة الاختلاف البنيوي بينها وبين البرجوازية الامبريالية بمظهر علاقة التماثل الطبقي بينهما، وبالتالى، الى اظهار علاقة الاختلاف بين وهمها الطبقي في ما تطمع اليه من هذا التماثل ، وبين وجودها الطبقي المعلي في تبعيثها للامبريالية ، بمظهر علاقة التماثل · حينتُذ تتمكن من احكام سيطرتها الايديولوجية على تطور الوعي الاجتماعي بشكل يتماثل فيه ، لهذا الرعي ، الواقع الاجتماعي التاريخي بشكل ظهوره من زاوية نظرها الطبقية الخاصة · وبهذا ، يتحرك الفكر ، أو الرعي ، في البنية الاجتماعية التي هي فيها الطبقة المسيطرة ، بالشكل الذي يتحدد فيه من زاويتها الطبقية، المسيطرة الديولوجيتها المسيطرة ·

هذا ما وقع فيه تحرك الفكر ، بشكل عسام ، في أبحاث ندوة الكريت ، لقد وصل الفكر ، بهذا التحرك منه ، الى الاثر الذي تولّده فيه سيطرة الإيديولوجية البرجوازية الكولونيالية عليه ، لقد اقام التماثل ، حيث يوجسد الاختلاف ، بسبب من وجود علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، بيسن الصيرورة التاريخية للبرجوازية الامبريالية ، فوجد في ما تطمح اليه الاولى من المبروازية الامبريالية ، فوجد في ما تطمح اليه الاولى من تماثل بالثانية ، أي في وهمهسا الطبقي ، شرط « التقدم » ، فيسرّا البرجوازية الكولونيالية من مسؤوليتها التاريخية في وصول وجعل من « المقل المسربي » سبسب « التخلف » ، فيسرّا الواقع الاجتماعي العربي الى ازمة مسن التطور هي هازقها العربي الى عجز هو عجرها العليقي عن النهوض بالفكر والقفز العربي الى عجز هو عجرها العبقي عن النهوض بالفكر والقفز به الى علميته ، بعد أن كان قد قفز ، مع ابن خلدون ، الى شكل به الى علميته ، بعد أن كان قد قفز ، مع ابن خلدون ، الى شكل من العلمية هو دليل القدرة على الوصول الى مسا تعجز عن

الوصول اليه ، بقكرها ، من علمية هسسي خدورة صيرورته الراهنة •

ه في تناقضات المنطق المثالي :

الف: كيف تصير النظرة اللاقاريفية الى الماشي نظرة الريفية *

لنعد الآن الى الدكتور زكريا • بتقريره ذلك الانقطاع في ندء العقل العربي ، صار بامكانه أن يقرر ما قرره في بدء بحثه من أن الماضي هو في الحاضر قوة مستقلة عنه • معنى هذا أن « الانقطاع الثقافي » ، من حيث هو ه أمر واقع لا سبيل الى انكاره » — كما يقول الكاتب — ، هو الذي مكتن الماضي من أن يكون دائم الحضور في الحاضر ومنعه ، بالتالي ، من أن يحيا من خلال موته ، في الحاضر • عاذا كان هذا مكذا ، وكان للماضي وجود قعلي في الحاضر ، من حيث هسر الماضي الحاضر دائما في الحاضر ، أي من حيث هو الماضي الذي لم يمض ، وجب القول حكما أن تلك المنظرة « اللاقاريخية » التي يمض ، وجد فيها الدكتور زكريا السبب الرئيسي « للتخلف الفكري »، لها أساسها المادي في الواقسع الحاضر نفسه ، بمعنى أنها

« نظرة واقعية » الى الماضى ، وبالتالى ، « نظرة تاريفية » ، لأن الماضي _ كما حدده الكاتب ، دائم الحضور مع الحاضر، مرجود فيه بوصفه قوة مستقلة عنه • ثم أن الكاتسب يحدد النظرة التاريخية الى الماضى بقوله انهسسا تلك النظرة الى الماضي « التي تضعه في سياقه الفعلي ٠٠٠ بوصفه مرحلة انتهى عهدها ، ، لكنه ، من ناحية اخرى ، يقسرر بأن العقل العربي قد توقف نموه ومر" بانقطاع منعه من أن يتخطى ذاته ويتجاوزها ، فعلل ، في استمرار تخلفه ، دائم الحضور مم « عقل العصر » بشكل لا يمكن القول فيه انه ، بحضوره هذا ، قد مر" بمرحلة انتهى عهدها • فمنطق الكاتب نفسه اذن هو • الذي يؤدى الى ضرورة القول ان تلك « المنظرة الملاتاريخية » الى الماضى هي ، في الحقيقة « نقارة قاريخية » ، وفسى هذا تناقض لا يمكن الخروج منب الاباعتماد المنطق المادى فسى تقسير تلك الظاهرة التاريخية • وهذا يعود بنا الى ما سبق قوله من أن تجدد الماضي هو وليد تجدد الحاضر نفسه ، سواء في عملية تجدد علاقات الأنتاج الكولونيالية ام في عملية تجدد ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية • فالقضية انن ليست في « النظرة » الى الماضى ، بل في الشكل التاريخي المحدد مسن وجوده القعلى في المأشر ، وفي سيسب وجوده في شكيله الصاهبو هذا ٠ لذا ، وجب القول ، في ضمسوم هذا النطق المادي ، أن « تجاوز » الماضي ، في الواقع الاجتماعي أم في الفكر ، لا يتم بعملية انتقال من نظرة الى اخرى ، اى بعملية ذهنية ذاتية ، بل بعملية من التحويل الثورى للبنية الاجتماعية التي بتجددهـــا الدائم يتجدد الماضي الذي هو منهــا

عنصر مكسِّن لها • لكن النطق المثالي للنظـــر في التاريخ يجعل من الفكر القوة المحركة له : فبتحول النظرة من الفكر الى التاريخ يتحول التاريخ نفسه ، ويمجرد الاخذ بمنطق العصر ، يقفز القكر العربي من « تخلفه » الى « تقدمه » ، ويقفز بالتالي الواقع المعربي من حاضره الماضئي الى مستقبله ، وتجد ازمة المضارة العربية ، بهذه القفزة السمرية ، حلها العصرى • ان ازمة الواقع العربي الحاضير قيد تحددت كارمة « تَخْلَفُ فَكْرِي » ، بفعل منطق ذليك « الانقطاع الحضاري الثقافي » الذي هو « انقطاع في نمو العقل العربي » · في ضوء هذا التحديد ، يظهر القراث - أو الماضى ، أي العقل العربى -بعظهر المسؤول الاول عن « ازمة التخلف » هذه : فهو الماضي الذي لم يعض بعد ، لأن نظرتنا اليه نظرة لاتاريخية ، ونظرتنا هذه هي لاتاريخية لأنه لم يعض بعد ﴿ (ملاحظة : بالنسبة الي المنطق المثالي ، لا وجود لحلقة مفرغة في هذا القول ، لان بين الفكر والواقع علاقة تماثل ، أذن ، لا بد من تغيير نظرتنا اليه حتى يعضى • ونظرتنا هذه يجب أن تكون تاريخية (وكانها ليست في الواقع تاريخية ، بمعنى أن الحاضر نفسه هو الذي يحددها!) هنا ، ينتقل الدكتور زكريا الى محاولة استخلاص درس النهضة الأوروبية ، ليحدد الموقف و السليم ، من التراث • (ملاحظة اغرى : الاستشهاد بالنهضة الاوروبية يدل ، بحد ذاته ، على ضرورة التماثل الايديولوجي ، عند البرجوازية الكولونيالية ، بالبرجوازية الاوروبية) • ما هو هذا الدرس ؟ وما هو هذا الموقف « السليم » الذي على « العقل السليم » ــ حسب تعبير الدكتور زكريا - أن يتخذه ؟ « حقيقتان على أعظم جانب من الاهمية ع يستخلصهما الكاتب من « استيعاب درس النهضة الاوروبية وموقفها من التراث: الاولى ، « هي أن من الممكن أن تقوم نهضة علمية وفكرية رفيعة المستوى في مراحلها الاولى ، على اساس الرفض المحاسم للتراث » ، و المثانية ، « هي أن التعلور والتقدم المستمر فسي المحرفة يساعد على الوصول الى نظرة تاريخية الى التراث ، يختفي فيهما التناقض بين تمجيده والاعتراف بتخلفه » •

باء : كيف تصدير النظرة التساريفية الى التسراث نظرة لا تاريفية ·

لكننا اذا أنعمنا النظر في هاتين و الحقيقتين و وجدنا انهما في الواقع و حقيقة و واحدة ، هي أن و النظرة التاريخية الى التراث و ليست سوى و الرفض الحاسم و له و لن ندخل الان في مناقشة الموقف من التراث انطلاقا صن وحدة هاتين و الحقيقتين و و فهذا ما سناتي اليه بعدد قليل و انسا نود مناقشة المنطق الذي اعتمده المدكتور زكريا في تحديد موقفه هذا من المتراث و قوة هذا المنطق ، في الظاهر و تكنن في انه يزدي الى ضرورة كون النظرة الى التراث تقوة تاريخية ومنا نطرح على الدكتور المذكور و وعلى القارىء أيضا . هذا السؤال : هل المنطق الذي اعتمده الكاتب في تحديد موقفه الحاضر من التراث منطق تاريخي و وهل النظرة الى النهضة الحروبية في القرن السادس عشر أو السابع عشر ، بوضعها الاروبية في القرن السادس عشر أو السابع عشر ، بوضعها

في علاقة من التماثل القاريشي مسع « النهضة العربية ، في القرن العشرين ، تَعْلَرَة تاريخية ؟ نجيب على هذا السؤال بنفي قاطع • فهذا المنطق يستثرم ضمنا ما يفترض بالضرورة من ان الواقم الاجتماعي الحاضر في العالم العربي هو مثيل الواقع الاجتماعي في أوروبا القرن السادس عشر • وتماثل الوضع التاريخي من هذين الواقعين المختلفين قائسم على افتراض ضمنى هو أن العالم العربي ، في تطلب وره الراهن ، هو في الوضع التاريخي نفسه الذي كانت فيه اوروبا النهضة في بدء تطورها الراسمالي ٠ هذا التماثل هو وليد ذلك التصور المثالي من حركة التاريخ الذي يظهر به التاريخ في شكل حركة خطية واحدة متصلة • وهذا التصور نفسه هو وليد أثر الوهم الطبقي في الديولوجية البرجوازية الكولونيالية التي هي تقيم علاقة التماثل البنيوي بين وضعها الطبقي المعيز كبرجوا ريةكولونيالية ووضم البرجوازية الاوروبية في مرحلة نهوض الراسمالية ، أي في مراحل ما قبل الامبريالية • وفي علاقة التماثل هذه ، وبها ، تختفى علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، من حيث هي علاقة اختلاف بنبوي تتميز فيها البرجوازية الكولونيالية مسسسن البرجوازية الامبريالية بتيعيتها لها • أن تلك «النظرة التاريخية الى الذات؛ كما تتحدد بذلك المنطق المثالي ، هي بالفعل تظمرة التاريخية ، وبالتالى نظرة ايديواوجية محددة تختفي فيها تلك العلاقة من التبعية البنيوية للامبريالية ، لأن للبرجوازيــــة الكولونيالية المسيطرة مصلحة طبقية في اخفائها ١٠ أن الوقف من التراث اذن موقف طيقي يختلف باختلاف الطبقية الاجتماعية التي تنظر اليه ، من خلال ايديولوجيته ... الطبقية بالذات ،

ويختلف ايضا باختلاف الموقع الطبقي الذي منه ينظر اليه و والغريب في امر ذلك الموقف من التراث ، الرافض بحسم له ، هو انه يتحدد خارج الحركة التاريخية لواقع المسالم العربي الرامن ، اي خارج حركة القحور الوطني ، وكان علاقسسة السيطرة الامبريالية لا وجود لها في واقع هذه الحسسركة التاريخية ،

٦-في نقض مفهوم «الاغتراب» : ماساة القصرق في الفكس البرجوازي *

فلنتابع اذن حركة الفكر ، عند الدكتور زكريا ، فسسي معالجته قضية التراث ، بعد تحديد موقف ء الرفض الحاسم ، للتراث ينتقل الكاتب الى استخلاص النتائج التي تترتب على موقفه هذا ، «العقل العربي» في مازق هو مازق العلاقة فيه بين «التخلف والاغتراب» ، لكن نزعة التماثل في منطق الدكتور زكريا جارفة الى حد صار فيه «التخلف» نفسه «اغتراب» ، لذا ، يمكن القول أن «العقل العربي» واقع ، في الحقيقة بين «اغترابين» : اغتراب هو التخلف ، واغتراب هو التقدم ، الأول هو ما يسميه الدكتور زكريا بالاغتراب «الزماقي» ، والثاني هو ما يسميه بالاغتراب «المناني» ، والمنا نعلم هل أن تمييسسز الزمان هذا من المكان قد اخذه عن الدكتور عبدالله العربي ، ام،

ان هذين المفكرين قد التقيا في هذا التمييز صدفة • المهم ، في هذا المجال ، هو أن «الاغتراب الزماني، في «العقل العربي، هو «تخلف» هذا العقل ، أي توقف نمو"ه · أنه دالغربة عن العصر» _ حسب تعبير الدكتور مصطفى _ ، أو الغربة عن والعقب ل السليم، أي عن سنطسق العصر، - حسب تعبيد الدكتور زكريا ... ، والتعبيران ينطلقان من مقهوم واحد اللمصري ، ومن مفهوم وأحد للزمان في علاقة الماضي بالحاضر ، على الشكل الذي بينا سابقا • اما «الاغتراب المكانى، فهو _ ان جاز القول _ اغتراب العقل في الانسان العربي المعاصس ، عن العقل العربي ، حين يصير العقل في هذا الانسان عقلا سليما عصريا • ووقوع هذا الانسان العربي في هذا الاغتراب ، هو نتيجة «غزو العقل السليم، لعقله العربي • والطريف في الأمر أن الدكتور زكريا ينظر الى هذه العلاقة التي يضعها بين «العقل السليم» و«العقل العربيء ، كعلاقة غرو تتجمد في المثقف العربي الذي ينتمي بجسمه الى وطنه ، وبعقله الى أوطان أخرى • والدكتور زكريا لأينظر الى «علاقة الغزو» هذه من موقع انتقادها ، بل مسن موقع تأكيدها والأخذ بها • وهو ، بهـــذا النظر ، يستند الى مفهوم ضمنى للتاريخ نراه عند أكثر من مفكر عربي معاصر ، هو أن السير التاريخي لما يسمى بالحضارة الانسانية هو سير «غزوى» تتنقل فيه الحضارة من مركز الى آخر في خط واحد متصاعد ٠ العقل العربي كسسان مركزا حين كان عفازيساء مسليما، ، والآن أصبح معزوا، مريضًا بعد أن انتقبل مركز المضارة الانسانية الى التكنولوجيا الحديثة ، أي الى عقل البرجوازية الامبريالية ٠ وما على العقل العربي ، كي يصير من

جديد سليما ، الا أن يقبل بغزو العقل السليم له • ولا خروج له من هذا الخيار الذي هو قدره : اما أن يبقى في اغتسرابه الزماني واما أن ينتقل الى اغترابه المكاني ، ففي الأول تخلفه وفي الثاني تقدمه ، لكنه في الحالتين واقع في اغتسراب لا بد منه ، وما عليه الا أن يختار أهون الشرين • أنه منطق الغزو نفسه ، يعملي النصر دوما للقوي الغازي ، وما على العقسال نلعربي سوى القبول بمنطق يرتد ضده •

لكن منطق الغزو هذا الذي به يفهم الدكتور زكريا سبر الحضارة الانسانية ، هنطق قبلي وقد يكون هذا المنطقسليما في النظر الى المجتمع القبلي ، لكنه ب بلا شك بيس منطق العقل السليم في النظر الى عصر الامبريالية الراهن ، أو قل عصر الانتقال من الامبريالية الى الاشتراكية وبل قد يكون ، في شكل منه ، منطق والفزو الامبريالي» بولا نقول قول الدكتور زكريا ، أنه منطق والفزو الحضاري» ب ككن العقل العربي ، في ضرورة تملكه الواقع الراهن ، بحاجة الى منطق التحرر من منطق المترد من منطق المترد على منطق التحرد في منطق المادية التحدد ذاك هو هو منطق المادية التاريخية و فما هي مشكلة الفكر العربي في ضوء هذا المنطق العلمي ؟

الفصل السادس مشكلة الفكرالعرفيت في ضب ع المنطبق العاميت

أ أحديد الشروط التاريخية المشكلة :
 حركة التحرر الوطني هي الحقل التاريخي لحركة الفكر العربي .

سواء اكان الواقع الاجتماعي موضوعا للفكر ، ام اكان واقع الفكر نفسه موضوعا له ، لا بد ، في تحديد هذه المشكلة ، من البدء بتحديد الشروط التاريخية الاجتماعية التي تطرح فيها · فتحرك الفكر قائم بالضرورة في حقل ايديولوجي يتحدد ، في بنيته ، بالبنية الاجتماعية التي هو فيها ، وبالتالي بحركة المسراعات الطبقية التي تحدد بنية علاقات الانتاج الخاصة بهذه البنية الاجتماعية ، لقد قلنا مرارا أن علاقات الانتاج المسيطرة في البنيات الاجتماعية العربية القائمة تتميز ، في علاقة تبعيتها البنيوية للامبريالية ، بشكلها الكولونيالي الذي هو شكسل تاريخي مميز من نعط الانتاج الراسمالي ، فسلا بد أنن ، في مغالجة أي مشكلة خاصة بالعالم العربي ، من وضعها في هذا الاطار التاريخي المعدد من علاقة التبعية البنيوية هذه بين بنية

علاقات الانتاج الكولونيالية وينية علاقات الانتاج الاميريالية • وحركة الصراع الطبقي في العالم العربي ، تتحدد في هسدا الاطار بالضرورة كجركة تحرر وطنى هي هي حركة التحويل الثوري لبنية علاقات الانتاج الكولونيالية • والحقال الإيديولوجي الذي يتحرك فيه الفكر العربي الراهن هو هو حقل الممارسات الايديرالوجية لصراع الطبقات في هذه البنية بالذات • فواقم الفكر العربي هو واقع هذه الممارسات الايديولوجية ، ومشكلته اذن ليست في تخلفه أو تقدمه ، في أصالته أو في عدم أصالته ، في تماثله بذاته أو في اغترابه عن ذاته • انها تكمن في تحديد الاشكال التي بها يقارب ، في المارسات الايديولوجية الطبقية، حركة التحرر الوطنى التي هي الحركة التاريخية الراهنةللواقع الاجتماعي العربي ، وفي معرفة الآدوات التي يستخدمها في مقاربته الحركة هذه • والفكر هذا ليس واحدا • انه وحسدة تناقض بين ايديولوجيات طبقية مختلفة تنعكس فيهسا حركة الصراعات الطبقية في هذه البنية الاجتماعية التي هي ، في حاضرها ، في مرحلة انتقالها التاريخي الى الاشتراكية ، اي في مرحلة تحررها التاريخي من الامبريالية • فالمشكلة الاساسية التي تحدد بنية الفكر العربي الراهن هي مشكلة هــدا التحرر بالذات ، والصراعات فيه تعود كلها ، في نهاية التحليل ، مهما اختلفت اشكالها أو قضاياها ، إلى صراع أساسي موضوعه المرضوع: اتحويل لبنية علاقات الانتاج القائمة أم حفساظ عليها ؟ وقد يختفي الموضوع هذا في شكـــل آخر يعكسه : أبتحويل هذه البنية القائمة أم بالمفاظ عليها ، يتم ذلك التحرر؟ وقد يختفي ايضا في اشكال اخرى يغيب فيها موضوع التحرر الوطني هذا غيابا تاما ... كما غاب مثلا في ازمة الحضـــــارة العربية أو في مشكلة التخلف والتقدم ... دون أن يكون هـــذا الغياب منه عن ذلك الفكر دليلا على انعدام وجوده في الحركة الفعلية لتاريخنا الاجتماعي المعاصر .

٢ ــ تحديد المشكلة : مشكلة الفكر العربي هي مشكلة تحرره الوطني *

في هذا الضوء ، ومن هذا الموقع ، يمكننا تحديد مشكلة الفكر العربي بانها مشكلة التحرر الوطني للفكر العربي المعاصر و كان بامكاننا الانستخدم كلمة «المعاصر» هذه ، فوضع الفكر في علقة بنيوية مع البنية الاجتماعية القائمة ، بوضعه في حقله الايديولوجي الخاص بهذه البنية ، من حيث هو حقل المارسات لايديولوجية للصراع الطبقي في هذه البنية بالذات ، يسمح لنا بعدم استخدام تلك الكلمة و لكننا ، برغم هذه البداهة ، قد استخدمناها لنؤكد أن مشكلة هذا الفكر ليست مشكلة الفكر العربي يعامة ، وكانه جوهر مفارق ، بل هي مشكلة هذا الفكر الحاضر الخاص بهذه البنية الاجتماعية الحاضرة ، في هذه الحركة التاريخية الحاضرة و واذا كانت مشكلة الفكر العربي تكمن في ضرورة تحرره ، أو قل للدقة ، تحريره الوطني ، صار

لزاما علينا أن نطرح مشكلة اخرى : ما هو الذي يجب أن يتمرز منه هذا الفكر المربى ؟ وما الذي يحدد الطابع الوطني من هذا التحرر ؟ وللجواب على هذا السؤال ، لا بد من أن نجيب على السؤال الذي اتى منه هذا السؤال ، لأن التمرر الفكري مجزء، من التحرر الكلي ٠ معنى هذا أن عملية تحرر الفكر تتحقق في عملية تحرر الكل الاجتماعي ، ولا يمكن فصل تلك عن هذه ، لأن الفكر هو من الكل الاجتماعي عنصر هر الحقل الايديولوجي فيه • وحركة الكل الاجتماعي في الواقع العربي الحاضر حركة تحرر وطنى من السيطرة الامبريالية • والسيطرة هذه قائمة في علاقة التبعية البنيوية التي تحدد تطور ذاك الكل في بنيته • فهي بالتالي قائمة في وجود هــــده البنية بالذات من حيث هي بنية علاقات الانتاج الكولونيالية ﴿ فالتحرر الوطني اذن في الحركة. التاريخية للكل الاجتماعي هو هو التحويل الثوري لهذه البنية من علاقات الانتاج فيه ٠ معنى هذا أن عملية التحرر الوطني هذه هي هي عملية الصراع الطبقي في هذا الكل الاجتماعي ، ضد السيطرة الطبقية للبرجوازية الكولونيالية السيطرة • وهي بهذا الصراع نفسه عملية تملك للكل الاجتمساعي الذي تكوتن بغضل تكون علاقة السيطرة الامبريالية ، والذي يتجدد بتجدد هذه العلاقة • ولأن هذا الكل الاجتماعي هو ، في بنيته القائمة، وليد التغلغل الامبريالي ، فان عملية تملكه تتحدد ، من زاويته التاريخية، كعملية اعادة تملكه • في اعادة هذا التملك للواقع العربي ، أي في استعادته هذه بتلك العملية من تحويله الثوري، تكمن بالتحديد عملية التحرر من حيث هي تحرير وطثي ٠ لا شك في أن عملية التحويل الثوري هذه لبنية علاقات الانتساج

القائمة في الواقم العربي ، هي ، كعملية التحويسل الثوري -لعلاقات الانتاج الراسمالية في اوروبا الغربية مثلا ، تنتقسل بالبنية الاجتماعية الى نمط الانتاج الاشتراكي ، الا أن الشكل التاريخي منها يختلف من حالة الى أخرى ، فهو في الحسالة الاولى ، أي في الواقع العربي ، يتميز كعملية بتحرير وطئي ، منه في الجالة الثانية ، أي في البلدان الأمبريالية ، فلا تتحدد العملية نفسها في هذه البلدان ، من حيث مي عملية انتقال الي الاشتراكية ، كعملية تحرر وطنى • وتميز الشكلين من هذه العملية الواحدة طبيعي ، اي ضروري ، بسبب مسمون تميز الشكلين من نعط الانتاج الراسمالي الواحد في تلك العلاقة البنيوية التي هي ، من زاوية الامبريالية ، علاقة سيطرة ، اما من زاوية بنياتنا الاجتماعية ، فهي علاقة تبعية • معنى هذا ان تبير العلاقة البنيوية الواحدة التي مي علاقة تفاوت بنيوي ، كُعلاقة تبعية ، هي التي تحدد بالضرورة عملية التحريـــل الاجتماعي الثوري كعملية تحرر وطني • وعملية التحرر هذه . لا تتحقق الا بعملية مسسن المسرام الطبقي ضد البرجوازية السيطرة في علاقات الانتاج الكولونيالية • ثم أن الطبقة العاملة من حيث هي الطبقة الثورية النقيض في علاقات الانتاج هذه ، هي التي تعرد اليها بالضرورة قيادة ثلك العملية من الصراع الطبقي الذي هو التحرر الوطئي ٠

في ضوء هذا التحديد لآلية الحركة التاريخية في الواقع العربي ، يمكن الإجابة على السؤال الخاص بتحرر الفكـــر العربي • اذا كانت المشكلة الاســاسية في الفكر العربي هي

مشكلة تحرر ، فين السهل تحديد العامل الذي هو العسسائق للعملية التحرر الفكري هذه : أن على الفكر العربي أن يتحرر من سيطرة الايديولوجية اليرجوازية المسيطرة ، لأن سيطرة هذه الايديولوجية هي التي تعوق تحرره وتلجم تحسسركه التاريخي ، أو كما يقال نهضته • فينقض المارسة الايديولوجية للبرجوازية المبيطرة يتمكن الفكر العربي من أن يتحصرر، والنقض هذا هو فيه ممارسة ايديولوجية أيضًا • معنى هذا ان عملية التحرر الفكري هي عملية صراع ايندولوجي هسو شكل محدد من الصراع الطبقي نفسه • لكن الصراع هذا في الفكر ليس مجرد حركة تتواجه فيها الافكار كافكار على صعيد واحد من الوجود الموضوعي ، أو كما يقال ، بحرية طــاهرية تنعزل فيها الأفكار ... كأنها كائنات قائمة بذاتها ... عن أساس وجودها الاجتماعي في حقل المارسات الايديولوجية الطبقية • معني هذا أن الأطراف في هذا الصراع متساوية ، وأن التناقض بينها ليس قائما بين الايديولوجيات ، بل هو قائم فيها بين ممارسات الديولوجية طبقية تربطها علاقة تفاوت مي عسلاقة سيطرة • والسيطرة ، في حقل هذه المارسات ، هي ، بشكل عـــام ، لايديولوجية الطبقة السيطرة • فالطبقة هـــده ، في ممارسة سيطرتها الايديولوجية ، تهدف الى تأمين الشروط الضرورية لتأبيد علاقات الانتاج القائمة والتي تحددها كطبقة مسيطرة • لذا كانت عملية نقض ممارستها الايديولوجية شكلا منالصراع الطبقى ضد سيطرتها الطبقية ٠ ولا تتحقق عملية النقض هذه أ بشكل فعلى الا اذا انطلقت من موقع الطبقة الثورية النقيض ، أى من موقع الطبقة العاملة • فعن موقع هذه الطبقة الثورية

ينطلق الفكر العربي في عملية تحرره من سيطرة الإيديولوجية البرجوازية • معنى هذا أن درب تحسيرر الفكر العربي يعر بالضرورة بالماركسية اللينينية ويبدا منها • والطبابع الوطني في تحرر هذا الفكر يأتي من أن الايديولوجيــة المسيطرة التي عليه أن يتحرر منها في صيرورته التاريخية هي الابديولوجية البرجوازية نفسها التي تتميز ، في شكلها الكواونيالي ، بتميز الشكل الكولونيالي للبرجوازية المسيطرة في المجتمعات العربية • والطابع الوطني من الفكر العربي يتميز ايضا في ممارسة نقض هذا الشكل الكولونيالي من هذه الايديولوجية البرجوازية ، بتمييز المساركسية اللينينية نفسها • لذا ، يمكن القول ان الماركسية اللينينية هي الشكل التاريخي المعدد لتحرر الفكر العربي ، أي لصيرورته التاريخية ، فبها بثملك واقعبه ، أو يستعيد تملكه له ٠ نقول ، ونعيد القول ، ان هذا التملك هو في الحقيقة استعادة تملك من قبل الفكر العربي لواقعة الاجتماعي، ولواقعه من حيث هو فكر وطثى ، لأن الفكر «العربي» السيطر هو فكر الطبقة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية ، وهو ، لهذا ، خاضع في سيطرته بالذات لسيطرة الايديولوجية البرجوازية الامبريالية • انه اذن في تناقض وطئي مع هـــده الايديولوجية البرجوازية ، في تمييزها الكولونيالي • وعملية تحرره منها هي هي عملية الممارسة الايديولوجية الثورية لنقضها ، من موقع الطبقة الثورية النقيض ، أي من موقسع الطبقة العاملة • فالماركسية اللينينية اذن ، مـــن حيث هي ايديولوجية هذه الطبقة الثورية ، هي التي تحدد الطابع الوطئي لتحرر الفكر العربي من خضوعه لسيطرة الايديولوجيــــة

البرجوازية في تميرها الكولوبيالي ٠

٣ ـ في، نقسض مفهسوم
 « الماركسية الوطنية » :
 « الماركسية الوطنية »
 هي نقيض الماركسية •

والقول هذا لا يعنى على الاطلاق ما يؤكده ، مثلا ، أنور عبد الملك ، من وجود ما يسميه طالماركسمة الوطنية» ، ممسا يستلزم ضمنا وجود ماركسية غير وطنية ، ويستلزم ، بالقابل، وجود ايديولوجية برجوازية «وطنية» ، وأيديولوجية برجوازية «غير وطنية» • ذاك القول منا يعنى بالتحديد أن كونيـــة الماركسية اللينينية التي مي علميتها ، تتميز بالضرورة ، في ممارسات الطبقة العاملة الثورية لصراعه الطبقى ضد البرجوازية الكولونيالية المسطرة ، بتميز هذا الصراع نفسه في تحدده الضروري كعملية تحرر وطني • فكما أن الإيديولوجية البرجوازية واحدة ، تتميز في اشكال مختلفة بتميز حركسية الصراعات الطبقية فيمختلف التكو تنات الاجتماعية الراسمالية، كذلك الماركسية اللينينية مي واحدة تتميز بهذا التميز نفسه من حركة الضراعات هذه · ووحدة التناقض الايديولوجي الطبقي هذه تجد أساسها المادي في وحدة التناقض في حركة التاريخ المعاصر من حيث هي حركة انتقال الي الاشتراكية ، تتميز ، في كونيتها ، بتميز التكوانات الاجتماعية المحددة التي فيهسسا

تتحقق حركة الانتقال هذه، باشكال متميزة من الصراع الطبقي، هذا الوجه بالذات من علاقة الكونية بتميرها الفعلى .. والتي هي اساس في فهم العلم التاريخي - هي التي غابت عن انور عبد الملك ، فانفلق عنده الفكر على حدوده «القومية، ـ ان نم نقل الجغرافية - بشكل انقطعت فيه أو ضاعت العلاقة التي تربط القانون الكونى ، أي العلمى ، بالأشكال الميزة من وجوده التاريخي ، فصار كل شكل من أشكاله هذه قانونا بداتيه ، فانتفى الطابع الكوني للقانون العلمي ، وانتفت ، بالتالي ، علمية هذا القانون • وهذا هو درب سقوط الفكر العلمي في الايديولوجية الطبقية ، أو للدقة ، في ايديولوجية الطبقـــة المسيطرة نفسه ، وهذا هو الأساس النظ ...ري لمفهوم «الخصوصية» ، ولفهوم «الاستمرارية التاريخية» عند انسور عبد الملك • وبهذا السقوط منه ، رجع هذا المؤلف الى ما قيل علم القاريخ باقامة العلاقات ، في الحركة التاريخية - ماضيا وحاضرا ومستقبلا ـ بين قوميات او وحـــدات قومية ، أو مجتمعات قومية ، هي في انغلاقها ودائريتها ، كيانات مستقلة خصوصية تتفاعل فيما بينها في علاقات خارجية تظل فيها كل منها مستقلة عن الاخرى منغلقة عليها في خصوصيتها بالذات ، أي في تماثلها الدائم بذاتها التي هي في حضورها لذاتهـــا استمراريتها التاريخية نفسها ١٠ لكن حركة التفاعل هذا الذي ينتفى فيه التفاعل ، مى فى نهاية التحليل ، حركة تفاعل بين ﴿ «المجتمعات في الشرق والغرب» يظل فيهــــا ، بفعل مفهوم «الخصوصية» و «الاستمـرارية التاريخية» ، الشرق شرقا والغرب غربا ، والشرق ملتفا في دائرة أو اثنتين ، حول مجتمع غبه هو السيطر ، والفرب ملتفا ، في دائرة أو اثنتين ، حسول مجتمع فيه هو السيطر ، فتستحيل ، بهذا الالتفاف الدائري ، ثلك والخصوصية، الخاصة بمجتمعات متعددة ، وخصوصية، خاصة ، في نهاية التعليل ، بواحد أو اثنين في الشرق ، وواحد أو أثنين في الغرب • انظلم الدكتور أنور عبد الملك أن نمن تذكرنا ، في مجال فهمنا مماولاته النظرية حول أعادة تشكيل النظرية الاجتماعية عامة على أساس تفاعل المجتمعات فسيسى الشرق والغرب، ، ما قاله في القرن ألتـــاسع عشر احـــد ابديولوجيي الاستعمار الانكليزي: الشرق شرق والغرب غرب وان يلتقيا ؟ ربما كان ، في هذا التذكر منا ، رسما كاريكاتوريا «لاعادة تشكيلة النظرية الاجتماعية عامة» ، لكن في الرسم الكاريكاتوري أمانة للأصل ونفاذا الى الجوهـــر ، في بعض الاحيان ، أكثر بكثير من الرسم الجدى • ثم أن تلك المساولة تبدر كأنها تشكيل نظري يرتد فيه الفكر الىما قبل تكو نه العلمى في النظرية الماركسية اللينينية • انها تضم بين قوسين تاريخا طويلا من التطور الامبريالي ، به تلاحمت المجتمعات فتوحدت فيحركة تاريخية واحدة ميحركة تميز انتقالها الى الاشتراكية مقالخصوصية، العلمية في هذه الحركة التاريخية الواحسدة كيستريفيا لها ، من حيث هي نفي لقانونها الكوثي ، بسل هي يُتِبعِن لكونية القانون نفسه الذي تميزه ، في وجوده التاريخي، مَرْقَةُ الطِيمِراعُ الطبقي التي تحققه ، ولا يتميز «بخصوصية» المراع في التي تُختفي فيها كونية هذا الصراع في «تخصصة» الله الماركسية الوطنية، التي يتكلم عليها الدكتور أنور عبد الملك الله العليمة العلام الماركسية الماركسية

المصوصية، التي هي تقيض الماركسية الطمية، والفارق بين الاثنتين هو الفارق بين كونية المراع الطبقي في تمييزه كونية حركة الانتقال الى الاشتراكية ، وبين خصوصية المجتمعات القرمية في خصوصية الشرق والغرب ، أي في تتفاعلهما بشكل لا يتفاعلان فيه في استمراريتهما التاريخية كشرق هو الشرق وغرب هو الغرب ، ولنا عودة الى هذا ،

غي تقض مفهوم « النهضة » :
 الشكل الكولونيالي الميث لسيطرة
 الإيديولوجية البرجوازية •

الف ـ في المعنى اللفظي لكلمة « الثهضة » •

لقد تميزت مشكلة الفكر العربي الحاضر في تحددها كمشكلة تحرر وطني مسن سيطرة الايديولوجية البرجوازية السيطرة والسؤال الذي يطرح الآن هو التالي : مسسا هي الاشكال التي تسيطر فيها الايديولوجية هذه في تميزهسسا الكولونيالي ؟ ويدكن طرح هذا السؤال أيضا بطريقة اخرى : ها هو هذا الشكل الكولونيالي الذي تتميسن فيه الايديولوجية البرجوازية في سيطرتها على الفكر العسسريي ؟ الموضوع ، بالطبع ، شائك ، وتقتضي معالجته القيام بدراسة دقيقة لهذا الفكر ، منذ دخوله في ما يسمى سالمهضة ، الى الآن وليس

'هنا مجال القبام بهذه الدراسة ، لذا ، نجدنا مرغمين عليي الاكتفاء بأعطاء بعض الملاحظات المنهجية ، أي بتحديد الخطوط العامة لمنطق البحث في هذا الموضوع • وننطلق ، في هـــذا التحديد ، مسلن التفكير في مفهوم « النهضة » بالذات ١٠ ان البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي هي التي استخدمت هذا المفهوم لتدل به على حركة فكرية ظهرت ، بشكل عام ، في النصف الثاني من القرن التـــاسع عشر ، أي في الشروط التاريخية نفسها التي بدأت فيها عملية تكونن تلك الطيقيية المسيطرة ٠ والحركة الفكرية هذه هي حركة فكرها بالذات التي ارادت لها أن تكون مماثلة لما كانت عليه حركة فكر البرجوازية الاوروبية في بدء نهضتها في القرن السيادس عشر ٠ فالنهضة الفكرية في أوروبا - والتي عليها تقيس البرجو ازية الكولونيالية في عالمنا العربي نهضتها الفكرية .. هي ولادة فكر البرجوازية الاوروبية الناهضة ، أي - يالمعنى اللفظى للعبارة الفرنسية -مى الولادة الثانية أو الجديدة للفكر بولادة فكر البرجوازيـة نفسه - والنهضة الفكرية في العالم العربي هي اذن ولادة فكر البرجوازية الكولونيالية فيه ٠ فهل كانت ولادة فكر هذه الطبقة ولادة ثانية للفكر العربي ، أي ولادة فكر عربي جديد ؟ وكيف تعت الولادة الطبقية لهذا الفكر؟

اذا نظرنا الى النهضة الاوروبية - ولنأخذ ، مسن باب الجدال فقط ، بما قسال به الدكتور زكريا - راينسا أن فكن البورجوازية فيها قد وجد في القطع المعرفي مع الفكر السابق ، أي مع فكر الطبقة الاقطاعية المعيطرة السابقة ، شوطا اساسيا

لولادته الطبقية ، لأن البرجوازية وجدت في تحويل علاقسات الانتاج الاقطاعية وفي القضاء عليها شوطا اسساسيا لولادة نمط الانتاج الراسمالي ، فكانت ، بهذا ، في ولائقها الطبقة ، ثورية ، في حقل الفكر والسياسة والاقتصاد والاخلاق والفن الخ ٠٠٠ وكانت ، بالتالي ، ولادة فكرها الطبقي ولادة ثورية ، أي ولادة جديدة الفكر في ولادة فكرها ، وكانت ، بهذه الولادة، ولادة فكرها ، وكانت ، بهذه الولادة،

اما اذا نظرنا الى «النهضة العربية» ، فاننا نرى في اللفظة نفسها ما قد يدل على المنهضة الله النهضة الطبقية ، بين «الولادة الجديدة» و «النهضة» اختلاف لفظي له دلالته ، فكلمة «الولادة الجديدة» التي «النهضة» لا توحي بما توحي به كلمة «الولادة الجديدة» التي هي جديدة لانها ولادة شيء جديد ، وكلمة الايحاء منا تعني ان المفهوم يوحي بما هو فيه وبما يتضمنه ، أي ان المفهوم يدل بهذا الايحاء منه على ما يحمله من واقع ينقله الله في تكو تعكمفهوم وفي مفهوم «النهضة» يختفي معنى الولادة الجــــديدة ، لان النهضة ليست ولادة شيء جديد ، بل هي نهضة الشيء نفسه الذي عليه أن ينهض من ركود أو خمود هو فيه ، أو هني النهضة بالشيء هذا ، بمعنى أن شيئا أخر عليه أن ينهض به ، وهذا بالفكر العربي ،

باء ـ التمثـل بالبرجوازيـة الامبريالية على أساس العين عن التماثل بها •

لم تكن نهضة هذه الطبقة ولادة فكر جديد ، ولم تجد هذه الطبقة ضرورة في أن تقطع مع فكر الطبقة السيطرة السابقة ، وما كان لها اصلا أن تقوم بما تعجز عنه ، لسبب من طبيعـــة تكونها التاريخي ، ولسبب من طبيعة هذه العلاقات مسسن الانتاج التي هي فيها الطبقة المسيطرة • لقد أشرتا سابقا ، بشكل سريع ، الى الشروط التاريخية التي تكونت فيه البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي ، بفعل تغلف...ل الامبريالية وفي ظل علاقة التبعية البنيوية لها • ثم ان هسده البرجوازية الكولونيالية هي ، في عناصرها الاساسية ، نفسها الطبقة المسيطرة السابقة ، أثت منها بتحول داخلي هو نوع من التكينف مع الشروط الجديدة التي أحدثها تغلغل الامبريالية ، أي مع ضرورة التعايش في تحالف تبعي مــــم الامبريالية تظل فيه خاضعة لسيطرتها بشكل يمنعها من القضاء علىي علاقات الانتاج السابقة التي كانت هي فيها _ في عناصرهـــا الاساسية - الطبقة السيطرة • لكن عملية هذا التكيف الطبقي نفسه تفرض ، من جهة اخرى ، نوعا محدودا من تفكيك تلك العلاقات السابقة من الانتاج يستدعيه تجدد عسلاقة التبعية البنيوية للامبريسسالية ٠ معنى هذا ان الترجوازيسسة الكولونيالية تجد نفسها ، في صيرورتها الطبقية ، ولسبب من تلك العلاقة بالذات ، في مازق طبقي يولد في وعيهـــــــا الايديولوجي تمزقا دائما بين ما تطمح اليه من تماشسل طيقي بالبرجوازية الامبريالية ، مي في عجر بنبوي عن تحقيقه ، وبين واقع فعلى هي قبه في تشالف مستمر ، مع ما تطمح البه ، لكنها

ترفضه • والتخالف هذا هو الذي يضعها في عجر بنيوي عن القضاء على ما هو أصلا ، في تجدده ، شرط أساسي لوجودها الطبقى كيرجوازية كولونيالية • وبتعبير آخر ، أن علاقسة التبعية البنيوية للامبريالية تضع البرجوازية الكولونيالية في تمزق دائم بين ما هو وهمها الطبغي وما هو الواقسم الفعلى لوجودها الطبقي • فبرهمها الطبقي تنزع الى ذلك التماشيل بالبرجوازية الامبريالية، فينعكس هذا الوهم الذي هو _ ان جاز التعبير _ القوة المنتجة لايديولوجيتها ، بالتمثل الدائم بهـــده البرجرازية التي تعجز عن التماثل بها • فعلاقة هذا التماثل اذن هى الشكل الذي تنعكس فيه علاقة التخالف ، من حيث هي علاقة سيط الوهم الطبقي ، أي في الوعي الايديولرجي · البرجوازية الكولونيالية · فالبرجوازية هذه ققمقل ، في وعيها التماثل بها ، لأنها ، بسبب تلك العلاقة البنيوية ، في تحالف تبعى معها هو تخالف شروري • هذا التمثل الايديولوجي هو الذي يجعل من البرجوازية الامبريالية نموذجا كاملا للسلوك الطبقى ، في المنطق والعقل والعصر • لكن من طبيعة النموذج أن يظل نموذجا ، أي أن يكون في السعى الى تحقيقه عجز عن تحقيقه ، لانه ، في كماله ، يتجاوز التحقيق باستمرار • ان عـــلقة التبعية البنيوية للامبريــالية تنعكس في الوعى الايديولوجي للبرجوازية الكولونيالية في شكل اعلاء لها يتحول فيه ذلك العبر البنيوي من هذه الطبقة الى قدر غيبي هو قدر اغترابها عن القدر الطبقى الذي تطمح الى أن يكون قدرها • فالتاريخ عندها قدر لأنه يضعها في علاقة اغتراب دائم عما هي، في وهمها الطبقي وبهذا الوهم ، في تماثل معه • أن مفهــوم والاغتراب الذي تحاول البرجوازية الكولونيالية أن تلصقت

اذا كانت البرجوارية الكولونيالية تنزع ، بوهمه—ا الطبقي ، الى تماثل مستحيل بالبرجوارية الامبريالية ، فان واقع وجودها الفعلي في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية التي تتحدد ، في تجددها ، بتجدد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية، يضعها وجها لوجه امام ماضيها الطبقي الذي خرجت منه دون القضاء عليه ، فظل ماثلا امام حاضرها ، يشهد على عجزها للتجدد عن القضاء عليه ، لانه دائم التجدد بتجددها بالذات كبرجوارية كولونيالية ، وهي ترفضه ، لانها ترى فيه ، بوهمها الطبقي ذاك ، عائقا يحول دون تما ثلها بمن هي في عجز عن التماثل بها ، وليس بوسعها ، بوهمها الطبقي ، أي بوعيها الايديولوجي ، أن ترى أن وجودها الطبقي نفسه هو الذي ينتجه لأنه

أساسى لانتاجها التبعى ، فهي ، في وعيها الايديولوجي هذا ، مصابة بعمى طبقي يمنعها من رؤية ما هو ادانة لوجودهــــا الطبقى المسيطر • لهذا نراها هنا أيضا في تمريق مستمر بين ضرورة القضاء عليه ، وهي في موقع العجز الطبقي عن تحقيق هذه الضرورة ، وبين ضرورة الحفاظ عليه ، وهي في موقع الوهم الطبقي بضرورة التماثل بالبرجوازية الامبريالية ، دون التمكن من تحقيق هذه الضرورة • وهنا أيضا نراهـــا تعى علاقتها بهذه العلاقات من الانتاج السابقة على الرأسمالية ، في شكل الاغتراب ، فالاغتراب هذا هو الشكل الايديولوجي الذي مظهر فيه ، من زاوية نظر البرجوازية الكولونيالية ، عجزها عن القضاء على علاقات هي أساسية لوجودها الطبقي كبرجوازية كولونيالية ، اى لوجودها التبعى الذي بتجدده تتجـــدد تلك الملاقات نفسها • فالاغتراب اذن هـــو المفهوم الايديولوجي الرئيسي في التمييز الكولونيالي للايديولوجية البرجوازية ، لأنّ فيه تختفى تلك العلاقة القاريخية المحددة من التبعية البنيويسة للاميريالية بشكل تظهر فيه كانها قدر غيبي هـــو قدر التمزق الدائم بين ماض نرى في حضوره الدائم سبب العجز عـــن الخروج منه ، وحاضر غائب عنا هو للاخر ، يجب الوصول اليه دون القدرة على ذلك ، بخروج من الذات الى الغير ، ولمى المفروج تغرب عن الذات وفي الوصول الى الغير تغرب عنها، ولا خروج من التغرّب الا" بالبقاء غيه ٠ غما العمل ؟ انها لمنة القدر ، غيبَّت الأسباب فتابدت الأزمة ، وفي الحالتين بقيت البرجوازية الكولونيالية مسيطرة لأن في سيطرتها الطبقية القدر الذي مو ضرورة التاريخ نفسه • وهنا ، تتكشف مأساة الاغتراب والتمزق على حقيقتها في شكل ملهاة هي مأساة البرجوازية الكولونيالية ، على مسرح الصراع الطبقي تلغي

هذه الماساة في حركة التحرر الوطني • البرجو أزية الكولونيالية نلعب في هذه الماساة دور البرجوازية التي تتمثل بها ، فتمثلها، والطبقة الغاملة تنقض منطق اللعبة نفسه ، فتكشف في تلسك الماساة حقيقة المهزلة في عجز تلك الطبقة عن القيسام بالدور الذي تلعبه ، وتنقلب الأدوار بشكل تتكشف فيه ضرورة التاريخ في أن تقوم الطبقة العاملة نفسها ، من حيث هي الطبقة الثورية النقيض ، بالدور الذي تعجز البرجوازية الكولونيالية عن القيام به ٠ وهي تقوم بهذا الدور فيما هي تقوم بدورها القساريشي نفسه ، اي بدورها الطبقى النقيض في الانتقال الى الاشتراكية، وثظهر تلك الضرورة التاريخية في حركة التحرر الوطني ، ليس في الحقل الاقتصادي وحده ، بل في الحقل السياسي وفي الحقل الفكرى أيضًا • معنى هذا أن الطبقة العاملة ، يقيامها بدورها الطبقي المميز ، أي بتحقيق ثورتها الاشتراكية نفسها ، انما هي تقوم في آن معا يتحويل ثوري لعلاقات الانتاج السابقة على الراسمالية التي عجزت البرجوازية عن القضناء عليها ، وبتعويل ثوري للدولة التي عجزت البرجوازية الكولونيالية عن تحويلها _ أو كما يقال ، عن تحديثها _ ، وبانتاج فكر جديد عجزت البرجوازية هذه عن انتاجه • ولنتوقف عند هذه النقطة الأخيرة ، طالما أنها موضوع البحث الآن ٠

> جيم ــ « اصلاح » الفكل العربي بالانتقال به من موقع السيطـــرة الى موقع التبعية •

لقد انتقل الفكر العربي السابق الى فكسر البرجوازية

الكولونيالية ، مع انتقال هذه الطبقة من وجودها السيطر في بنية علاقات الانتاج السابقة على الراسمالية ، الى وجودهـــا السيطر في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية ، أو قل ان مده الطبقة حملت ذلك الفكر معها بتمول عناصرها من عشاصر ارستقراطية أو الطاعية الى عنساصر مكوئسة للبرجوازيسة الكولونيالية ٠ لم تتكون هذه الطبقة بتناقض تناهري معالطبقة السيطرة السابقة، أي بصراع طبقي بين طبقتين مهيمنتين نقيضين، بل بتكيف داخلي للطبقة المسيطرة السابقة نقسها، بشكل تحولت فه هذه ، بعناصرها الأساسية ، الى برجوازية كولونيالية • فكان ، بالتالى ، على الفكر السابق أن مِتكيفٌ مع هذا التكيف الطبقي ، أي كان عليه أن يتهض بداته ، دون أن يكون فسيسى نهضته هذه ضرورة قطع مع جنوره الاصطبة، أي ضرورة ولادة جديدة بثبت فيها من جدور جديدة ؛ على أرض هذا التكيك الايديولوجي الطبقي ثبت مقهوم الأصالة ، وعلى هذه الارش أيضًا نبت مفهوم الاصلاح ، من حيث هو حركة تجلد الأصل التي يستمر فيها الأصل باصلاح ليس فيه قطع أو قضاء عليه • ومم هذا التكييف البرجوازي الكولونيالي له ، تشوره الفكر العربى المعابق وفقد اصالته بانتقاله هذا مسن موقع تاريشي كان نبيه فكرا لطبقة مسيطرة قادرة على أن تسيطر بذاتها وعلى أن تطور حركة الفكر الاجتماعي بسيطرة فكرها الطبقي ، الي موقع تاريخي آخر صار فيه فكرا لطبقة مسيطرة عاجزة عن أن تسيطر الا بتبعية تخضع فيها بالضرورة لسيطرة الامبريالية ، فكان في سيطرة فكرها الشوء هذا لجم لتطور حركة الفكر الاجتماعي، وحال فكرها الطبقي هذا دون ولادة الفكر الجديد . ان هذا الفكر المكيتف بالذات ، من حيث هو فكر البرجـــوازية الكولونيالية ، لا الفكر العربي ، هو العائق الرئيسي لولادة

الفكر العربي الجديدة • معنى هذا أن نهضة البرجوارية هذه بالفكر العربي هي التي حالت دون نهضته الفعلية التي هي فيه ولادة فكر جديد ، أو قل أن هذه النهضة البرجوازية هي الشكل التاريخي الذي تحققت فيه عدم نهضة الفكر العربي • فحين تدعى البرجوازية الكولونيالية أن على الفكر العربي أن ينهض الأن من جديد ، في الثلث الأخير من القرن العشرين - كما يوحى بهذا الدكتور زكريا في الفقرة الاخيرة من بحثه .. ، وان عليه أن ينهض بنهوض الفكر فيها ، أي بتجدد خضوعه لسيطرتها الابديولوجية ، فانها تنسى أو تتناسى أنها قد قانت. بالفعل بمصاولتها هذه منذ منتصف القرن التاسع عشر ، لكنها، باعترافها نفسها ، فشلت في محاولتها • وهي الآن تحـاول اخفاء هذا الفشل الطبقي منها بالقول أن ذا ــــــ الفكر ليس بفكرها هي ، انما هسو الفكر الماضي ، في تماثله بذاتسه ، ومو هو المسؤول عن هذا الفشل الذي ليس بفشلها ، لأنه فشل العقل العربي • فهي اذن تمحى بخط قلم قرنا ونصف القرن من تاريخ هو تاريخ سيطرتها الطبقية بالذات ، وفي هذا الارتداد منها ضد تاريخها الطبقي ادانة لحاضرها ومستقبلها معا ٠

> دال ـ صاحب الفضل في مشكلية « الإصالة والحداثة » : الماساة ـ المهلة في جدلية السيك والمقابع •

منطق محاولتها الجديدة ، أو بالاحرى المتجددة ، هو أن

الماضى ، في تعاثله بالحاضر في العقل العربي ، همو سبب ما سمته «بالتخلف» الفكري · فليس بالعقل العربي اذن ينهض العقل العربي ، والبرهان على هذا هو فشل مستمر تتبرأ منه البرجوازية الكولونيالية المتجددة • وهنا يظهر المعنى الآخر لفهوم «النهضة» • ليس بالعقل العربي ينهض العقل هذا . انما هو ينهض «يعقل العصر» ، أي أنه لا ينهض بذاته ، بل بالآخر ، ال بالغير ، وما الأخسسر هذا ، في الوهسم الطبقي ، او في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المتجددة ، سوى قطست التماثل الجاذب الذي هو عقل التكنولوجيا الحديثة ، أي آخر ما توصلت اليه ايديولوجية البرجوازية الامبريالية من تطور ، او تجدد • فبصيرورته الآخر ، في تماثله به ، يرتقى العقل العربي الى مستوى العصر والتقدم ، وتنحل فيه عقب دة التاصل والإصالة ، فتتفتح له آفاق الحداثة ، ويجد فيه الأخسس اذ يصيره ، بدلا مسن أن يظل نقيضه أو في صراع ضده ، ويلتنم الضدان في وحدة التماثل · أنه المنطق نفسه الذي نجده في روعته اللغوية وتأنقه الجدلى عند أحسد كبار الستشرقين المعاصرين الذي يمارس على ذلك الفكر العربى سحرا دونه السحر نفسه ١٠ انه المتعلق الجدالي الذي نجده ، بالتحديد ، عند جاك بيرك · والعبارات التي استخدمناها في عرض هـــــدًا المنطق ليست منا ، بل من هذا الستشرق بالذات • وما على القارىء الا أن يرجع الى كتاب «استلاب العالم» حتى يتأكد من ذلك ٠ هذا المنطق الجدلي ، في شكله الهيجلي ، تشويه للمنطق المادي الدياليكتيكي ، تختفي فيه علاقة التنساقص الوطني في علاقة التبعية للامبريالية ، في شكل علاقة مــن التناقض بين الدات والأحر ٠ انه منطق النظر في علاقة التناقض الوطني من زاوية نظر البراجوازية الكولونيالية التي هي الوجه المقلوب - وبالتالي الوجه ذاته ـ ازاوية نظر الامبريالية • المتسلم المصدين في وحدة التماثل ، حين يجد الذات فيه الاحسولة يصيره ، هو هو النطق النظري للوهم الطبقي في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية • ويجب الملاحظة هنا أن جاك بيرك هو الذي طرح تلك المشكلة من عـ القة التناقض ، في الصيرورة العربية ، بين الذات والآخر ، أو بين القديم والجديد ، أو بين الاحمالة والحداثة ، فساعد ، بهذا الاستشراق منه ، الفكر العربي المسيطر على أن يفكر بفكره ها أي بفكر جاك بيرك وبالشكل الذي هو فيه حدد طرح المشكلة في عالمقة التناقض الوطني ، أنه سيد هذا المنطق الذي بـ عالمة التناقض البرجوازية الكولونيالية المتجددة • فليس غريبا أن يجد منطق البرجوازية الكولونيالية المتجددة • فليس غريبا أن يجد منطق الجدلية الهيجلية في حقل هذا الفكر حقلا خصبا لتحركه •

بالآخر ينهض الذات ، لا بذاته • هذا هو منط البرجوازية الكولونيالية في فهم علاقة الاغتسراب بالتحالف التبعي مع الامبريالية ، وبالتالي في قهم علاقة المقل العربي بعقل العصر ، من حيث هو عصر الامبريالية • وهذا هو منطق نهضتها الذي هو نقيض منطق التصر · في النطق الاول يلتئم الضدان في وحدة التماثل ، وفي النطق التساني يتصماح التقيضان في وحدة التماثل ، وفي النطق التساني يتصماح فالآخر قطب التماثل به يجذب الضد اليه كي لا يكون ضده ، فهو المحرك السيد دوما ، ولا تماثل الا بانتفاء الضد كضد ، في الحقيقة ، ببقاء السيد سيدا والتابع تابعا • انه وهم التماثل • ولا يتبدد الوهم هذا الا بصراع يقوده النقيض بمنطق التماثل • ولا يتبدد الوهم هذا الا بصراع يقوده النقيض بمنطق نقيضه ، من زاوية نظر الامبريالية _ السيد ، لكنه ، «استلابا للعالم» ، من زاوية نظر الامبريالية _ السيد ، لكنه ، في منطقه بالذات ، تملك فعلي للعالم • وحين تعتلك الامبريالية

فكر التابع الذي هو البرجوازية الكولونيالية ، لا يفكر التابع مذا الا بفكرها الذي هو ، بالوهم ، فكرد ، اما بالفعل ، فهو فكر السيد يتجدد في فكر التابع الذي يتميز فيه بتجدد ، ومسلم تمييزه هو سوى تشويه له في صدرورته البائسة فكرا تابعا والتشويه هذا ، كالتشويه ذلك الذي رأينا في انتقسال الفكر العربي من فكر طبقة مسيطرة بداتها الى فكر طبقة مسيطرة بتبعيتها ، هو تكييف لايديولوجية البجوازية الامبريالية بشكل كلتا الحالتين، سواء في تكييف الفكر العربي السابق أم في تكييف فكر البرجوازية الكولونيالية ، فكر البرجوازية الامبريالية ، تظلل البرجوازية الكولونيالية عاجزة عن انتاج فكر جديد ينهض بفكرها الى مستوى الفكر عاجرة من التابع فكر جديد ينهض بفكرها الى مستوى الفكر صدرورتها الطبقية بعجز بنيوي عن تحقيق ضرورة التاريخ في ضرورة التاريخ في ضرورة التاريخ هذه ، يسم ضرورة التاريخ هذه ،

هاء _ يؤس البرجـــوازية في تجـــد القشـــل مــن «نهضتها » *

والقول بتجدد هذا الاغتراب نعني به أن محاولة هسده البرجوازية النهوض بعقلها الى التماثل « بعقل العصر » ليست محاولة جديدة ، انها تجدد دائم لمحاولة مستحيلة ، ظهرت مع

تكون هذه الطبقة ، ورافقتها في صبرورتها الطبقية حتى الآن ٠٠ فمنذ منتصف القرن الناسع عشر والبراجوازية الكولونيالية هذه تحاول . في نهضتها الفكرية ، التمثل بفكر البرجوازية الاوروبية • لكن ما كان في يدء المحاولة نهضة ، ليس بنهضة في تجدد المحاولة نفسها من بعد فشلها ، ولم يعد من المكن أن يكون كذلك من بعد هذا الفشل • والمحاولة هذه استعرت مدة قرن تقريبا ، مرت فيها بتجارب شتى ، من «الليبيرالية» حتى «الراديكالية» والاشتراكية غير العلمية · اننا نجدها في أعمال · كثير من المفكرين ، من أمثال الطهطاوي ولطفى السيد وفسرح انطون وشبلي الشبيل واديب اسحق وسالامة موسى وغيرهم ممن توهموا بأن البرجوازية الكولونيالية بامكانها أن تلعب الدور التاريخي نفسه الذي قامت به البرجوازية الاوروبية فكان لهم دور كبير في نقل الفكر الحديث وأدواته الى الفكسر العربي الذي بدأ يتيقظ ، بهذا ، الى ضرورة القيام بمقاربة جديدة للواقع الاجتماعي • لكن فشل هذا الفكر الناهض ليس فيه بالذات ، بل هو في فشل تلك الطبقة التي عجسزت عن أن تكون كما أرادها الفكر هـــدا أن تكون ، مثيلة للبرجوازية الاوروبية ، فكــان فشله ادانـة لها ٠ كـان مــن الصعب ، في تلك الشروط التاريخية ، على الفكر أن يتنبأ بهذا الفشل الطبقي، وكان لا بد من أن يتحقق بالفعل فشل البرجو ازية الكواونيالية في التماثل بالبرجوازية الامبريالية حتى تتكشف للفكر ضرورة هذا الفشل ، لا سيما في رقت لم تكن بعد فيــه الطبقة العاملة قد تكوينت ، في ممارستها الطبقية ، كطبقهة مستقلة ، وفي وقت لم تكن بعد قيه الطبقة هذه تمارس صراعها الطبقي بايديولوجيتها الماركسية اللينينية • فلا بد هنا اذن من التمييز ، في هذه المحاولة من التمثل بفكر البرجوازية الاوروبية،

بين حركة فكرية مى تهضة فشلت بفشل البرجو ازية الكولونيالية في النماثل بالبرجوازية االامبريالية ، وبين حركة فكرية هي ، بعد تحقق هذا القشل التاريخي ، صراع طبقي ضد نهضةالفكر بولادة جديدة ضرورية له · فما كان في تاريخ الفكر العربي المديث تهضة - وأن فشلت - ، هو الآن ، بعد هذا الفشل ، سقوط في تجدد القشل من نهضته ، ولا نقول في تجدد نهضته الفاشلة • مغالنهضة الجديدة، لفكر البرجوازية في الفكسسر العربي ، في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين ، تتميز اذن في تجددها الراهن ، أي في أعادة المحاولة القديمة ، بأنهــا ` تتمدى لمحاولة جديدة في الفكر العربي هي محاولة والادته الثانية ، وبالتالي محاولة ولادته فكرا جديدا هو الفكر العلمي٠ ان البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي ، تحاول أن تظهر تجدد محساولتها الفكرية القديمة بمظهسر «النهضة الفكرية الجديدة، بشكل يختفي فيه الفشل من محاولتهــــا السابغة والملازم ، بالضرورة ، لحاولتها المتجددة • وهي ، بهذا نفسه، تتنكر النهضتها الفكرية بالذات ، لأن في منطق هـــده النهضة منها ادانة لها ، من حيث هي برجوازية كولونيالية عاجزة عن التماثل ، في واقع وجودها الطبقى ، بمن تتماثل به في وهم ايديولوجيتها الطبقية • ومثلهـــا في هذا كمثل البرجوازية الاوروبية التي ما أن بدأت تتحول الى برجوازية أمبريالية ... وربما قبل بدء تحولها الامبريالي - حتى اخذت تتنكر لأفكارها الطبقية نفسها التي تتمثل في افكار الثورة الفرنسية الكبرى • وتنكر هذه الطبقة لتاريخها نفسه بدل ، بحد ذاته ، على انتقالها من طور النهوض الى طور الأزمة · فما «النهضة الجديدة» في فكر البرجوازية الكولونيالية ، من حيث هي تجدد التمشـــل الايديولوجي بالبرجوازية الامنريالية ، سوى دليل على الازمة

الإيديولوجية التي تعاني منها تلك البرجـــوازية الكولونيالية المتجددة في العالم العربي •

من فشل تلك النهضة الاولى ، وليس من تجدد الفشل في ما يظهر بمظهر «النهضة الجديدة» ، ينطلق الفكر العربي في ضرورة ولادته العلمية • فهو لا يقف اذن مسن زوادها موقف التذكر الجاحد ، بل موقف العلم من الخطأ في بحثه عن الاسباب التي ادت الى الفشل ، فينطلق بالمحاولة السابقة من جديد في ضوء معرفة تلك الاسباب ، اى انه يعيد المحاولة من منطلقات جديدة لا يتكرر فيها الفشل • ومعرفة الفشل تملك له وتجاوز ، وبالتالي تقييم له في علاقته بالعلم الذي يتجاوزه فيمنع تكراره بوضعه في اطاره التاريخي والمعرفي الذي يتجدد فيه كفشل ، أى بقطم مم هذا الاطار بالذات • ولا بد ، في معرفة هسسدا الفشل ، من الانطلاق من موقع فكري آخر هو موقسع الطبقة الثورية النقيض التي بفكرها يتحسرر الفكر العربي من فشل نهضته برجوازية ٠ فليس بافكار الثورة البرجوازية الفرنسية،٠ في تمييزها الكولونيالي ، يتحرر الفكر العربي ، بل بفكر طبقة بدأت تتكون في ممارساتها الثورية كطبقة مستقلة • ثم ان سرعة الانتقال في فكر «النهضة» نفسه ، في مطلع القسسرن العشرين ، من الليبرالية الى الراديكالية ــ مع عبدالله النديم مثلا _ ومن ثم الى الاشتراكية غير العلمية مع فرح انطون او نقولا حداد مثلا ، يدل بحسد ذاته علسي أن بين البرجوازية الكولونيالية العربية والبرجوازية الاوروبية فارقا يحول دون تماثل فكر الاثنتين • فسرعة الانتقال تلك هي نفسها تؤكد هذا الفارق وتدين المحاولة هذه ٠ ان تيار الاشتراكية غير العلمية قد تكون في فكر النهضة كنقد لعجز البرجوازية الكولونيالية

عن النهوض ، ليس بالفكر وحسب ، بل بالجتمع أيضًا • لكنه لم يكن نقدا من موقع الطبقة النقيض ، وما كان له أن يكون كذلك في تلك الشروط التاريخية - مطلع القرن العشرين - التي لم يكن قد اكتمل فيها التكور المستقل للطبقة العب املة في ممارساتها الثورية • ومع تكون هذه الطبقة وتولد فكرهسا الثورى في ممارساتها الطبقية وتنظيمها في حزبها ، لم يعد من الممكن الاستمرار في عملية ذلك النقد من موقعه السابق ومن منطلقاته البرجوازية الصغيرة ، بل صار من الضرورةالانتقال فيه الى موقع الطبقة العاملة كشرط اساسى لتحققه • ويتعبير آخر ، مع ظهور الماركسية اللينينية في ممارسات الطبقة العاملة في العالم العربي ، صار كل فكر سابق عليها ـ وان كان نقدا لفكر البرجوازية المسيطرة ... فكرا غير علمي ، بل صار فكرا ممافظا خاضعا لسيطرة الإيديولوجية البرجوازية ، كل فكر يريد أن يكون ، في نقده الايديولوجية هــذه بالذات: ، اهتدادا لذلك الفكر السابق على الماركسية • فالنقد الذي من هـــدا الفكر كان ثوريا في حينه ، أي في غياب الماركسية اللينينية ، هو الآن ، بوجود الماركسية اللينينية في حزب الطبقة العاملة ، محافظ على رجعي ، ولا يحافظ ذلك الفكر على طابعه الثوري التاريخي الاباظهار تلك الحدود المرفية والطبقية التي هني فيه تمنعه من أن يكون بالفعل فكرا ثوريا • والماركسية اللينينية هي الفكر العلمي الذي به تظهر الحدود هذه ، فهي التي تقدر على تحديد الطابع الثوري لكل فكر سابق عليها ، لانها العلم الذي يقدر على أن يفهم ما قبله باقامة الفارق المعرفي والطبقي الذي به يقطع مع ما قبله · لئن كانت البرجوازية تتنكر لتاريخها الفكري وغير الفكري ، بل للتاريخ بعامة ، بحكم واقع وجودها

الطبقي نفسه ، فان الطبقة العاملة ، بالعكس تماما ، تنظر الى التاريخ نظرة الوريث لكل ما عرفه التاريخ من حركات ثورية ، لان بها يقفز التاريخ الى بدايته الانسانية ، من واقع هسذا الاختلاف الذي تتميز به ، في وجودها الطبقي نفسه ، ليس من البرجوازية وحدها ، بل من الطبقات المسيطرة السابقة كلها ، تمارس الطبقة العاملة صراعها الطبقي من أجل التملك العلمي للتاريخ والمجتمع ،

لا يزال التنازع قائما في ايديولوجية البرجوازيـــات الكولونيالية العربية بين اصلاح فكر ماض هي التي تفسيده بتجديدها له ، وبين فكر هو فكر البرجوازية الامبريالية الذي تتمثل به دون ان تقدر على انتاجه ، أو حتى علىسى أن تجعله فكرها المسيطر في تحدده كفكر البرجوازية الامبريالية • وقد تختلف أشكال ذاك التنازع أو تتفاوت من برجوازية الى أخرى في العالم العربي ، باختلاف اشكال التطور التبعي لانتاجها الكولونيالي ، أي بتفاوت هذا التطور من بلد عربي ألى آخر • وقد يحتدم التناقض الثانوي في هذا التنازع داخل المارسة الايديواوجية لهذه البرجوازية الكولونيالية ، بين تيار يرى في تغليب ذلك الاصلاح على التعثل ، أي في تغليب الأصالة على الحداثة ، خير وسيلة لاحكام السيطسرة الايديولوجية لهذه الطبقة ، وبين تيار معاكس يرى في تغليب التمثل على الاصلاح، أو المداثة على الاصالة ، وسيلة افضل للوصول الى الهدف الطبقي الواحد • وقد يظهر تيار آخر يرى الوسيلة هــده في البوفيق بين التيارين المتعاكسين ، اي في الانتقاء من الاثنين ما هو الافضل • لكن التنازع ـ أو التمزق الايبيولوجي ـ يبقى في شتى الحالات ، ويبقى ببقائه الاساس الذي يقوم عليه والذي هو الوقوف الضروري في وجسسه ولادة الفكر العلمي في الفكر العربي ، وبالتالي ، في وجسه المارسة الإيديولوجية الثورية العربي ، وبالتالي ، في وجسه المارسة الإيديولوجية الثورية فيها ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة ، ولمنكانت الطبقة هذه محكومة ، في نهضتها الفكرية ، بضرورة تجديد فشلها الإيديولوجي الذي هو هو عجزها الطبقي عن تحقيق نهضتها بالتحرر من تبعيتها البنيوية للامبريالية ، فأن الطبقة العاملة هي أيضا محكومة ، بشكل عكسي نقيض ، بضرورة انتاج فكرها العلمي الذي فيه ، وبه ، يتولد الفكر العربي العربي منطق التاريخ نفسه في حركة ائتحرر الوطني .

٥ - آليسة التصور الوطئي للفكر العربي *

لقد حسدنا الشكل الذي فيسب قسيطر الايديولوجية البرجوازية في سيطرة البرجوازية الكولونيالية في العسسالم العربي ، فحددنا ، بالمثالي ، الفكر الذي على الفكر العربي ان يتحرر منه في ولادته الجديدة ، أما السؤال الذي يطرح الآن فهو التالي : كليف يتحرر هسسذا الفكر مسسن تلك السيطرة الايديولرجية ؟ أو بتعبير أدق : ما هي الآلية الداخلية لهسذه المعلية التاريخية من التحرر الوطني للفكر العربي ؟

قلنا أن التحرر الوطني هو ، بشكل عام ، عملية تحويل ثوري لبنية علاقات الانتاج القائمة • هذه العملية التاريخية . هي في الوقت نفسه عملية تكوين لبنية جديدة من علاقات الانتاج، فهي اذن عملية انتاج لنمط جديد من الانتاج • والتحرر الوطني للفكر العربي أيضا مو عملية انتاج له ، فكيف تتم عملية الانتاج هذه ؟ انها تتم يتحويل للفكر القائم ، يادوات محددة هي المفاهيم النظرية ، وينتج عنها ، أو قل أنها تنتج معرفة علمية هي تملك معرقى للواقع الاجتماعي التاريخي وتحويل الفكر هذا هو نقضه ، من خيث هو ايديولوجية طبقية تتملك الواقع الاجتماعي بشكل محدد هو الشكل الذي به تتملك الطبقة المسيطرة هـذا الواقع نفسه • وادوات هذا التحويل أو الانتساج هي المفاهيم العلمية التي تتميز في عملية تحويلها لذلك الفكر القائم • فلا بد اذن ، في نقض هذا الفكر ، من الانطلاق من موقع الطبق....ة النقيض التي تتحدد ممارستها الايديولوجية كنقض له ، من حيث هو يمثل ايديولوجية الطبقة المسيطرة • لذا ، وجـــب بالضرورة الانطلاق من موقع الطبقة العاملة في ممارسة هذا النقض التحريري ، فادوات الانتاج في انتاج ذلك الفكر العربي هي هي القـــاهيم العلمية للماركسية اللينينية • وموضوع المعرقة في هذه العملية من الانتاج هو حركة التحور الوطئي في العالم العربي • معنى هذا أن عملية انتاج الفكر العربي هي نفسها عملية انتاج المعرفة العلمية لهذه الحركة من التحـــرر الوطنى وانتاج معرفة الحركة التاريخية يكون باستخسراج القوانين الموضوعية التي تتمكم بهذه المركة • والقوانين هذه هى هي قرانين تلك الملاقة من التبعية البنيوية للامبريالية ، سواء في حركة تجددها أم في حركة تحويلها ، وبالتالي فسي حركة الانتقال الى الاشتراكية في تمييزها كحركة تحرر وطني٠

ويتعبير آخر ، ان انتاج الفكر العربي لا يكون الا بانتاج علم هذا الانتقال في شكله المميز ، اي الخاص بالعـالم العربي · والماركمية اللينينية هي هذا العلم الكوني نفسه • فنهضةالفكر العربي اذن ، اي ولادته العلمية ، تمر بالضرورة عبسر عملية تمييز كونية هذا العلم ، أي بتحديد الطابع الميز لحركةالصراع الطبقي ، من حيث هي حركة تحرر وطني ، في العالم العربي ٠ فبتمييزنا الفكر الماركسي اللينيني ، أي بانتاجنا الذي هسو اعادة انتاجنا له ، ننتج فكرنا العربي نفسه ، فننتج بالتسالي المعرفة العلمية التي بها نتملك واقعنا الاجتماعي المميز . هذه المعرفة العلمية التي هى ضرورة للتملك بالتحويل الثوري لمهذإ الراقم ، قها تاريخها ، ومن الخطا القول انها لم تنتج بعد ، أو لم تبدأ عملية انتاجها • وتاريخها مرتبط بتـــاريخ الحركة الثورية في حركة التحرر العربية ٠ انه تاريخ معارسات الطبقة العاملة في العالم العربي ، أي تاريخ أحراب هذه الطبقة في عالمنا العربي • وهذا التاريخ يبدأ في العشرينات من هذا القرن، مع بدء تكو"ن الاحزاب الشيوعية • ومهما قيل عن هذا التاريخ وعن أخطأته - ونحن لا نريد اخفاءها - فانه هو تاريخ الفكر العلمي في تاريخ الفكر العربي ، وهو تاريخ تحرره •

في هذا الضوء تظهر مشكلة الاغتراب «الفكري» على حقيقتها كمشكلة خاطئة ، وينعدم ، في ضوء هذا العلم ، وجود تلك المشكلة الخاطئة في وضع الفكر العربي في قدر مسين «التمزق» ، أو في تناقض صيروري بين الإصالة والحداثة ، أو بين الامانة للذات والامانة للعصر ، أو بين الماضي والحاضر في جوهره ، أن ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة هي التي تقيم هذه العلاقة من التناقض بشكل يظهر فيه تمثلها الايديولوجي بالبرجوازية الامبريالية كضرورة تاريذية تسرى فيها الحداثة التي هي ضرورة رقض الاصالة ١٠ أما في الملاقة الملمية بين الكونية والتمييز ، مفان طبيعة التناقضات الفعلية التي تحرك بنيتنا الاجتماعية في اطار علاقة تبعيتها للامبريالية هي التي تحدد معنى الاصالة والمعاصرة في ضوء الحل الفعلى أي العلمي لهذه التناقضات ﴿ فالاصالة أَذَنْ تَكُمَنْ فِي تَحديد الشكل الميز الخاص بهذه التناقضات الفعلية ، وفي تحديد الحلول الفعلية لها ٠٠٠ كما أن المعاصرة هي أيضاً في قدرتنا على تحديد تناقضاتنا الاجتماعية الفعلية ، وعلى أيجاد حلولها الفعلية الحاضرة في حركة تطورها ١٠ أنَّ الإصالة ، في هسدا الضوء من طرح المشكلة ، هي المعاصرة نفسها ، ولا تناقض بينهما الا في ضوء الشكل الخاطيء من طرح الشكلة ، أي في ضوء شكلها و الاستشراقي الامبريسالي » · أن تحديد تلك التناقضات وأيجاد حلولها الفعلية لا يكون الا عبسر ممارسات المسراع الطبقي الذي نخوض ضد الامبريسالية ، في ضموء النظرية العلمية الماركسية اللينينية • ويقدر ما نكون أمينيسن لهذه النظرية العلمية ، في ممارستنا صراعنها الطبقي هذا، بقدر ما نكون ، في آن واحد وبلا اي تنساقض ، « معساصرين وأصيلين ، في عملية التحريل الثوري لجتمعنا اي في عملية انتقالنا الى الاشتراكية ٠٠٠ ، (يمنى العيسد : التراث ، الأصالة ، المعاصرة • مجلة الطريق ، العدد التاسع ، أيـلول · (1977

كان بودنا ان نستشهد بمقاطع اطول من هذه الدراسة ليمنى العيد ، لكن القارىء بوسعه الرجوع الى الآصل السذي ننطلق منه في معالجة هذه القضية ، فاصالة المكن العربي في

تملكه المبرغي اواقيبا الاجتماعي تكبن في قدرته على تحديد التناقضات القطية لهذا الواقع، في حركته التاريخية الجافرة التي هي حركة تحررنا الوطني والتعليك المبرغي هذا هو طريق فكرنا الى حداثته أو معاصرته، أي عليته و وهو الذي يمر بتمييزنا الماركسية اللينينية التي هي طريق الفكر العربي الى اصالته التي هي حداثته التي هي الماكم، وبها نتمكن من تحديد المرقف العلمي معا يصمى بالتراث وبها نتمكن من تحديد المرقف العلمي معا يصمى بالتراث و

٦ _ مشكلة التراث ٠

الف - هذه الشكلة ليست مشكلة الفكر الماضي ، يسل مشكلة الفكر الحاضر [•]

لماذا يطرح التراث على الفسكر المحربي مشكلة قد لا يطرحها ، بالشكل نفسه ، على الفكسر الغربي مثلاً ؟ وما هي الشروط التاريخية التي طرحت فيها هذه المشكلة ؟ ثم على أي تراث ، أو على أي نتاج فكري نتكلم ، في تكلمنا على التراث ؛ بما اننا نعالج الآن قضية « الفكر العربي » ، سنحصر التراث، مقهيا ، في جانبه الفكري دون البحث في جوانبه الاخرى ؛

الموقف من التراث هو ، بشكل عسام ، الموقف من هذا الانتاج الفكري السابق على فكر « النهضة » ، فهو انتبالتحديد الموقف مسسن الفكر العربي السابق علسسى مرحلة التغلفل الامبريالي في عالمنا الحاضر • هذا لا يعني أن فكر «النهضة»

ليس جزءا من تراث ألفكر العربي ، فعا سبق من تحليل يسؤكد المكس • لكن هذا الفكر « حديث ء ، أي أنه لا يفهم في بنيته الا بربطه بهذه البنية الاجتماعية الكولونيالية المعاصرة التي بدا تاريخ تكو تها مع بدء التغلغل الامبريالي • فمشكلة الموقف من التراث هي اذن مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنيسة الاجتماعية الماضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة • بل ريما كان الأصبح القول أنه مشكلة الفكر الحاضر، وليس مشكلة الفكر الماضى ، لأن العلاقة بين الاثنين تتحدد ٥ بالشكل الذي ينظر فيه الفكر الحساضر الى عسلاقته بالفكر الماضى ، اي بالشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك ، ليسيمن واقمه هو، بل من واقع حاضو هو واقع الفكر الحاضر نفسه • معنى هذا أن الفكر الماضي لا يتحدد ، في هذه العلاقة، بداته ، بل بهذا الفكر الماضر الذي بحدده • ومنطق هذا التحديد شروري لأنه منطق الزمان نفسه ، فليس من المكن، على الاطلاق ، النظر في الماضي ، أو اليه ، الا من المحاضر • لكن هذا النظر من الحاضر الى الماضى ، كالنظر في حساضر الواقع الاجتماعي نفسه ، يتصدد بالضرورة بالموقع الايديولوجي ، وبالتالي الطبقي ، الذي ينطلق منه • والموقسع هذا ، من حيث هو عنصر في الحقال الايدياولوجي الخاص بالواقع الاجتماعي الحاضر ، يتعدد بدوره بعلاقة التناقض التي تربطه ، في بنية هذا الحقل بالذات ، بالمواقع الايديولوجية الآخرى • لذا ، كان النظر الى الماضى ، كالنظر الى الحاضر، نظرا ايديولوجيا طبقيا ، فالواقع الاجتماعي ، في حاضره ال ماضيه أن مستقبله ، لا يتكشف للقكر الا من زاوية نظر ايديولوجية طبقية تتحدد ببنية الحقل الايديولوجي في الواقسم الحاضر ، من حيث هو حقل المارسات الايديولوجية للصراع

الطبقى • فالتراث العربي هو في هسدا الحقل اذن موضوع صراع طبقى بين الطبقات المتصارعة في هذه البنيةالاجتماعية الكولونيالية في العالم العسربي • ولا وجسود له ، كمشكلة مطروحة على الفكر العربي العساصر ، الا في هذا الحقل ، فيكتسب ، بوجوده فيه ، صيرورة ثانية ـ ان جاز القول ـ هي صيرورته موضوعا لهذا الفكر - معنى هذا أنه ، بصبرورتــه الإجتماعية هذه ، لا يتحدد، في ذاته، الا بالشكل الذي يصيره، اي بالشكل الذي يقصبول فيه بمعالجته من قبل هذا الفكر فتحدده في ذاته ليس بذاته ، أو بتماثل مه بذاتمه ، بل بالفكر الحاضر الذي يتفذه موضوعا له • هذه هي بالتحديد صيرورته في الماشر ، أو صيرورته حاضرا بالمساخر ، وهي ليست حركة تماثله بذاته ، ماضيا يصير الحساضر نفسه ، وليست حركة تماثله بالحاضر ، حاضرا هو الماضي مستمرا ، انها الحركة التي بها يتحول بالحاضر ، أو الحركة التي بها يتحول التراث بالفكر المعاصر ، في معالجة هذا لذاك وفي اتخاذه له موضوعا ، أي مادة أولى في عملية انتاج المعرفة ، أو نوعا منها هو النوع الخاص ببنية هذا الفكر العساصر • فحسركة صيرورة التراث تلك هي هي حركة انتاج هذا الفكر بالذات لتلك العرفة الخاصة ببنيته • اذا وجب القول أن تماثل التراثبذاته ليس وليد حركة فيه هي حركة جموده أو تحنطه، أو حركة تكرار منه تقوده بذاته الى منافسة الفكر الحاضر أو المعاصر ، بـن انه وليد هذا الفكر المعاصر الذي ، في معالجته التراث ، ينتج التراث ، أو قل يعيد انتاجه في شكل يظهر فيه كأنه بذاته في جمود أو تحنط أو تكرار ٠ وما هذا الشكسل الذي يظهر فيه التراث في حقل الممارسات الايديولوجية الطبقية للواقع العربى الحاضر سوى أثر تولده ، في هذا الحقل بالذات ، الممارسة

الايديولوجية للبرجوازية الكولونياليسة المسيطرة ، كما بينا سابقا ١ أن مشكلة التراث ليست تراثية ، أذ التراث ليسبذاته موضوعاً لذاته ، بل هي مشكلة هذا الفسكر العربي العاصر الذي به يصير التراث موضوعاً له ٠ والتراث الفكري هو فكر ما قبل التغلغل الامبريائي ، وهو الذي يجد الفكر اللاحق ، اي فكرنا العاصر شرورة في تحديد نوع العلاقة التي تربطه به، أو التي عليه أن يقيمها معه · في هذه المصرورة بالذات تكمن مشكلة التراث ، من حيث هي مشكلة هذا الفكر الذي بدأ تكونه المعاصر مع بدء تكون البنية الاجتماعية الكولونيالية والذى يتحدد تجدده بتجدد هذه البنية في اطار علاقة التبعية البنيزية اللامبريالية • انها اذن مشكلة الفكر العسريي الذي هو ، في صيرورته، في حركة تاريخية محددة هي حركة تحرره الوطني • وهذا له أهمية كبيرة في تحديد الأسباب التاريخية التي جعلت التراث يطرح على هذا الفكر مشكلة قد لا نجدها مطروحة على المفكر الاورويي المعاصر ، وفي تحديد الشروط التاريخية التي تولكت فيها هذه الشكلة •

باء ـ الشروط التاريخية لطرح الشكلة •

لقد أحدث التغلغل الامبريالي في حركة التطور التاريخي للتكونات الاجتماعية العربية ، وغير العربية أيضا، انعطافا جدريا تولكت بغعله ، في هذه التكونات الاجتماعية ، علاقات جديدة من الانتاج، من الصعب القول انها كانت تحققا لضرورة

تاريخية هي ضرورة المنطق الداخلي لتطسور هذه التكونات السابقة على التغلغل الامبريالي • لقد اتت تلك العلاقسات الجديدة كنتيجة تاريخية لما احدثه هذا التغلفها من تفكيك لعلاقات الانتاج السابقة ، فكان التطور الامبريالي للراسمالية القوة المحركة لتاريخنا المعاصر الذي لم ننتقل اليه ، في عالمنا العربي ، بفعل حركة التناقضات الداخسلية في تكوناتنا الاجتماعية السابقة على الراسماليسية ، بل بفعل سيطسرة الامبريالية عليها وربطها التبعى بها ٠ من بدء هذه السيطرة ومن بدء خضوعنا لها ، يبدأ التاريخ المعاصر لعالمنا العدربي، ويبدأ أيضا التاريخ المساصر أو المسديث لهذه البنيات الاجتماعية كلها التي هي ، في تاريخها المعاصر هذا ، في حركة تحرر وطنى ٠ لقد أتينا الى التاريخ هذا بقوة السيطرة نفسها التي علينا أن نتحرر منها كي نحرر تاريخنا ونتملكه بتعلك الضرورة التي يسير فيها الى تحسيره ، لقد احسدت الامبريالية في حركة تاريخنا الاجتماعي انقط اعا خرج فيه تاريخنا هذا عنا بدخوله في حركة تجدد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، فتحددت بالضرورة حركته كجركة استعادة لله بصراع طبقي هو القوة المحركة له في سير منطقه الضروري نحو الانتقال الى الاشتراكية • وما هذا الانقطاع الذي نتكلم عليه سوى الحركة التاريخية نفسها التي فيها تكرنت عسلاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، من حيث هي الشكل أو الاطار التاريضي الذي تم فيه انتقال العالمالعربي من البنية الاجتماعية السابقة على الراسمالية الى البنية الاجتماعية الراسمالية . فهو اذن على نقيض تام مع مفهوم « الانقطىاع الحضاري أو الثقافي ، الذي راينا في بحث الدكتور زكريا ٠ ، فالانقطاع ، هذا مو. عند الدكتور زكريا ، توقف التاريخ في العالم العربي،

واستمراره خارجه ١٠ أما الانقطاع في مفهومنا ، فهو بالعكس هذا الشكل الميز من حركة التاريخ الاجتماعي الذي انتقلت فيه البنية الاجتماعية ، بانتقالها التاريخي من نعط انتاج الى آخر ، الى تطبور تبعى يتحدد ، في تحدده بعلاقات الانتساج الكولونيالية ، بالطرف السيطر من علاقسة تبعيت البنيوية للامبريالية ، أي ، في نهاية التحليل ، بالتطور الامبري-الي للراسمالية ١ ان علاقة التبعية هذه هي التي احدثت اذن في تاريخ العالم العربي ذلك الانقطاع الذي به خرج _ ان جـاز التعبير _ حاضره عنه ، وخرج ماضيه أيضا عنه ، بمعنى أن العامل المحدد ، في نهاية التحليل ، لهذا الحاضر ، في تحدده نفسه ببنية علاقات الانتاج الكولونيالية القائمة ، هو التطور الامبريالي بالذات ٠ هذا التطـور الامبريـالي ، في الحقل الايديولوجي ، هو الذي يحدد الشكل الذي يظهر فيه التسراث العربي للفكر العربي المسيطر ، في تحديده بنية هذا الفكر ، اي بنية الايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة التي عنها ، وبها ، ينظر الى ذلك التراث • لقد حاولت الامبريالية، في اشكال مختلفة متنوعة ، بأيديولوجيتها ومستشرقيها، أن تظهر مبيطرتها بمظهر « الرسمالة القحضيرية » ، وأن تظهر، بالثالى ، علاقة السيطرة بمظهر علاقة المضمارة • ويهذا ، · تغير منطق تفسير العلاقة الامبريالية ، فلم تعد شرورة التطور الامبريالي في المراسمالية سبيا ، بل صارت ضمرورة الانتقال الى الحضارة بهذه المجتمعات « التخلفة » التي هي في أزمية انتقال الى الحضارة ، هي السبب ٠ ، فالرسالة التحضيرية ، للغرب ليست ، بهذا النطق الايديولوجي الامبريالي ، سوىاثر ضرورى من هذا السبب الذي هو عجز مجتمعاتنا عن الانتقال بذاتها ، ويعقلها العربي المتماثل بذاته ، الى حضارة العصر

والى عقله ومنطقه • فالازمة هي ازمة هذه الحضارة العربية التي هني سبب ازمةها ، لأنها عاجزة عن الانتقال الى الحضارة الانسانية • والانسانية تقضي بأن ياخذ من وصل الى هذه الحضارة الراقية ، في شكلها الاول أم في شكلها التكنولوجي الثاني ، بيد من تخلف عنها • والقوة كانت في البدء ضرورية، أما الآن ، فقد حل محل القوة الاقناع، لأن من تخلف عن التقدم قد أيقن بضرورة التمثل بمن وصل اليه • ومنطق الاثنين في الحالتين واحد ، راينا منه امثلة متعددة متنوعة في ابحات ندوة الكربت •

كان على الامبريالية اذن ، بحكم المنطسق الايديولوجي م لرسالتها التحضيرية ، ، أن تستحضر تراث الجتمعات التي وجدت ضرورة في ضمها الى حضارتها بشكسل تجد فيه م رسالتها التحضيرية ، هذه تبريرها ، وبالتالي ضرورتهـــا التاريخية ، في نظر هذه المجتمعات نفسها ، أو قل في نظر طبقاتها المسيطرة • فكان على التسراث أن يكون السهب في ضرورة السيطرة الامبريالية ، وكان عليه أن يظبر في شكل مؤكد ضرورة القدول بهذه السيطرة ، فالفارق بينه وبينها هسو الفارق نفسه بين التأخر والحضارة ، أو بين التخلف والتقدم، هاما أن يستمر ، وفي استمراره استمرار التخلف ، واصا الانتقال الى التبعية للامبريالية ، وفي هذا التقدم • وحتى يكون الخيار واضحأ لفكر الطبقات السيطرة في الجتمعات المتعمرة أو الكولونيالية، بينه في استمراره من حيث هو نفى الحضارة: وبين المضارة من حيث هي هذه التبعية نفسها . كان لا بد من تشويهه في استحضاره ، بل في الابقاء على مظاهر معينة منه هي . في منطق الايديولوجية الامبرياليسة . أداة ادانة لسه

بمقارنته مع مظاهر أخرى براقة هي ، في الواقع الاجتماعي، وليدة علاقة التبعية هذه • ولقسد لعب الاستشسراق في هذا الاستحضار الامبريالي للتراث دورا رئيميسا وجد امتداده الطبيعي والتبعي في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية •

والطريف في الأمر ، أن كثيسرا من الحركات الوطنية نفسها ، في قياداتها البرجوازية ، قد كان ، لا سيما في مطلع القرن العشرين ، أسير هذه الايديولوجية الامبريالية ، اذ كان يريد اقناع السلطات الامبريالية بأن بلادنا العربية قد صارت أهلا لأن تحكم ذاتها بذاتها فتنتقسل الى الاستقلال السياسي برضى السلطات هذه ١ أن القيادة البرجوازية للحركة الوطنية في مصر مثلا ، كان همها في الذهاب الى جمعية الأمم المنعقدة في باريس سنة ١٩١٩ ، أن تقنم البرجوازية الامبريالية بأن « رسالتها التحضيرية » قد تحققت بالفعل ، وأن مصر الآن هي بلد « متحضر » ، فلا بد اذن من أن يكون مستقلا • بل أن تلك القيادة البرجوازية فوجئت بحركة ١٩١٩ الشعبية ، فــــارادت لجمها وتوجيهها بشكل تظهر فيه بمظهر الحركة « المتحضرة » البعيدة عن التطرف والغوغــائية والفوضى ، أي عمــا هو نقيض « الحضارة » • وفي هذا اقرار ضمني بصحة منطق الرسالة التحضيرية ، للغرب الامبريالي ، وفيه أيضا تبئن لهذا المنطق الذي ما زال هو هو _ وان اختلف الشكل منه _ منطق الايديولوجية البرجوازية الكولونيسالية في معالجتها « أزمة الحضارة العربية » ·

جيم – اختلاف التراث بين وجوده في اينيولوجية البرجوازية الكولونيالية ، ووجوده في معرفته العلمية -

بهذا المنطق الطبقى تنظر هذه البرجوازية الى التراث وتحدد علاقتها به • فهو اذن ليس التراث العربي بذاته، أو كما هو في ذاته ، بل أنه تراث هذه الطبقة، أي أنه التراث الذي يظهر لهذه الطبقة في الشكل الذي ورثته فيه عن الايديولوجية الامبريالية ، سواء عن طريق استحضاره الاستشراقي، ام عن طريق استحضاره بادوات تلك الايديوالوجية ـ اي بمفاهيمها ـ التي هي ايديولوجيتها الطبقية ، في شكلها الكولونيالي الميز٠ معنى هذا أن التراث العربي المسيطر ـ أو الشيكل المسيطر منه - الذي هو ، في الحقل الايديولوجي الراهن ، موضوع الفكر العربي الراهن ، ليس سوى ذلك التـــراث الذي استحضره الاستشراق الغربي، في الارتباط الضروري من هذا الاستشراق بالتطور الامبريالي ، والذي ما يــزال هو هــو في امتداده الطبيعي التيعي في هذا التراث الذي تستحضره البرجوازية الكولونيالية المسيطرة، فيأشكال مختلفة، بأدوات الايديولوجية الامبريالية نفسها • هذا التراث المسيطر هو الشكل الذي تظهر فيه سيطرة هذه الايديولوجية على الفسكر العربي المسيطسر الراهن ، وبالتالي ، على تراثنا العربي ، وعلى تاريضنا بعامة • والأمثلة على هذه السيطرة كثيرة ، وهني تحتاج الى دراسسة طويلة وخبرورية ليست الدراسة هذه مجالا لها • ولئن أردنا التلميح السريع اليها لقلنا ، مثلا ، اننا نراها في « القواث الانتقائي » الذي يقول : تأخذ من التراث ما تنتقيه منه ، لسبب المتقعة الحاضرة ، فساعة نرى فيه حريا على الاشتراكية حين

نكون في حرب معها ، وساعة ترى فيه ضرورة الحفاظ عملي قدسية الملكية الخاصة والكسسب ، حين نكسون هند الملكية الجماعية ، وتارة ننتقى منه الموقف العقلى دون رؤية الشكن ا الطبقي الخاص بهذا العقل ، ونسقط منه رفض هذا العقل دون رؤية الشكل الطبقى الخاص بهذا الرفض ، من حيث هو تعبير عن رفض أن تكون السيطرة الطبقية لتلك الطبقة الارستقراطية هى العقل ، ومن حيث هو تعبير أيضا عن العجز التاريخي عن تحقيق هذا الرفض الطبقي • ومنطق الانتقائية هو منطق طبقى خاص بطبقة مسيطرة في الواقع الحاضر ، فيصير التراث ، بهذا المنطق ، تراث هذه الطبقة بالسندات ، بمعنى انه يتصول بشكل يتماثل فيه مع ايديولوجيتها الطبقية • ونرى تلك السيطرة أيضا في « التراث الانسائي » الذي يقول : التراث العربي جزء من التراث الانساني بمعنى أن الانسان في جوهره واحد، وان اختلفت أشكاله أو مظاهره ، فالوجود الحقيقي لذلك التراث هو في وجود الطابع الانساني فيه الذي يتمسائل به بالتراثات الانسانية الاخرى التي هي بدورها ترجد بوجود هذا الطسابع الانساني الواحد • معنى هذا أن قيمة التراث ، بشكل عمام ، ليست في تميزه الذي ياتيه من تميز البنية الاجتماعية التي هو فيها ، بل قيمته في انسانيتـــه التي هي واحــدة ٠ لكن هذه « الانسانية » هي الطابع التاريخي الميــــز لفكر البرجوازيــة الاوروبية الناهضة التي انعكس في ايديولوجيتها طعوحها الطبقي الى توجيد العالم بسيطرتها عليه ، والى توحيد فكره في فكرها ، وبالتالي الى تثويب كل ما يختلف عنها في جعله مماثلا لها • فمنطق التماثل هو منطقها الطبقى الذي ينعكس فيه - أي يختفي فيه - التفساوت الفعلي في علاقة سيطرتها الامبريالية بالعالم • ونرى تلك السيطرة أيضا في كل شكل

متجعد من المنطق الايديولوجي البرجوازي الذي يستحيسل به التراث بالضرورة متماثلا بهذه الايديولوجية المسطرة ، فيفقد به تميزه ، أي علاقية الاختسالف التي تربطه بهذه الايديولوجية ، وتبطل حينئذ عملية معرفته العلمية • معنىهذا أن الأدوات التي بها يحاول الفكر العربي انتاج معرفة تراثه، في وضعه التراث كموضوع معرفة له ، هي نفسها الادوات التي بها يمتنع هذا الفكر عن انتاج هذه المعرفة ، لأنها الوات الايديولوجية البرجوازية المسيطرة التي لايتم انتاج المعسرفة العلمية الا بنقضها ، والتي على الفكسر العسربي الحاضر ان يتحرر من سيطرتها حتى يتم له امكان تحرير تراثه نفسه من هذه السيطرة • ويتعبير آخر ، أن الشكــل الـــذي به تتملك البرجوازية الكولونيالية تراثثنا العربى هو نفسه الشكل الذي فيه يخضع تراثنا هذا لسيطرة الايديولوجية الامبريالية • فلا تملك فعليا للتراث الا بتحريره من هذه السيــطرة ، وهو لا يتحرر منها الا بالتحرر الوطني للفكر العربي المعاصر فعملية تمك التراث اذن تنخرط بالضرورة في هذه العملية من التحرر الوطنى للفكر العربى التي هي أيضا تنخرط بالضرورة في تلك العملية التاريخية من التحرر الوطنى لبنياتنا الاجتمساعية الكولونيالية • والطبقة الثورية نفسها التى تقود حركة التحرر هذه هي الطبقة التي ، بانتاج فكرها العلمي ، يتحرر الفكر العربي فيصير قادرا على تحرير تراثه بتملكه العلمي له، أي باستعادته من تملك هذه البرجوازية الكولونيالية التي امتلكته فجعلته ملكيتها المخاصمة • معنى هذا أن الماركسية اللينينية التي هي علم التاريخ ، هي التي بها يستطيع الفكر العربي أن يتملك تراثه ، فينتج معرفته العلمية • والفارق المعرفي الجذري بين هذا التملك الثوري للتراث وذلك التملك البرجوازي لـه،

سو أن الأول قادر على انتاج المعرفة العلمية التي يعجز عن انتاجها الثاني • فالتراث العلمي _ أي عدا التراث الذي تنتب الماركسية اللينينية معرفته العلمية ... هو التراث الذي يتميز في ذاته ، أي في طابعه التاريخي الخاص به ، بتميز السواقم الاجتماعي المتاريخي الذي انتجه • وهو التراث الذي لا يذوب في هذا الفكر العلمي الذي ينتج معرفته ، أو قبل أنه لا يذوب في تماثله بايديولوجية الطبقة الشمورية التي تتملكه بتملك معرفته ، لأن الطبقة العاملة وحدها ، دون غيرها من الطبقات الاجتماعية المسيطرة أو غير المسيطرة ، قادرة على أن تقيم، من موقع اختلافها الطبقي بالذات مع بقية الطبقات ، عسلاقة الاختلاف التي تتميز فيها من غيرها ٠ فهي وحدها اذن قادرة على أن تقيم علاقة الاختلاف بين فكرها العلمي والفكر الطبقي السابق على فكرها ، في تملكها العرفي - أي العلمي - نفسه لهذا الفكر ، ولكل فكر سابق أو آخر ٠ لذا أمكن القول انمنطق فكرها الطبقي هو هو منطق الاختلاف: ، وليس منطق التماثل الذى تسقط به البرجوازية السيطرة فكرها على الفكر السابق بشكل يظهر فيه هذا الفكر متماثلا بفكرهنا ، أو بشكل يظهر فيه كأنه تاريخ لفكرها الموجود فيه كبدرة تنامت حتى وصلت الى اكتمالها في الفكر اجرجوازي • والعلم وحسده قادر على أن ينتج معرفة اشكال المعرفة التي سبقته ، وهو قادر على هذا لأنه قاس على أقامة الاختلاف بينه وبين ما قبله • بهذا المعنى، يمكننا ، في حقل المعرفة ، أن نفهم تلك المقولة الماركسية بسان الماضر يمك مقتاح الماضي وسره ، وليس العكس •

دال نـ الموقف العلمي من الكراث•

في ضوء هذا المنطق العلمي الذي هو منطق الاختلاف، يمكننا أن نحدد الموقف العلمي من التسراث ، وأن تحدد معنى تملك التراث • أما التملك هنا ، فنقصد به التملك المعرفي، أي انتاج معرفة التراث العلمية وانتاج هذه المعرفة ضرورة تاريخية تكتسب طابعها المين من هذا الطابع الذي تتميز به حركة تاريخنا المعاصر كحركة تحرر وطنى • فعلاقتنا بتاريخنا الماضى هي العلاقة التي حددتها لنا الايديولوجية الامبريالية وامتدادها الكولونيالي • معنى هذا أننا نحدد موقعنا الحاضر من هذا التاريخ على أساس جهلنا به ، اي على اساس هندا الشكل الايديولوجي من المعرفة التي فيها.تشموه كي يجد الحاضر نفسه ، الذي تنتجه علاقة السيط المردة الامبريالية ، تبرير تابعه • فالموقف من التاريسخ والتراث اذن له عسلاقة بالموقف الطبقي من الواقع الاجتماعي الحاضر • لذا ، ليست ضرورة انتاج معرفة التراث العلمية ترفأ فكريا ، أو مجسود ضرورة علمية ، بل هي أيضا ضرورة سياسيــة ، لأن هـذه المعرفة، في انتاجها أو طمسها وتشويهها، هي موضوع صراع طيقي في حركة تحررنا الوطني • وهي كذلك ، ليس في عالمنا العربي وحده، بل في البنيات الاجتماعية كلها التي تكو "نت بتكو"ن علاقة التبعية البنيوية للامبريالية • انها انن موضوع صراع طبقي في الميركا اللاتينية وفي افريقيا وفي آسيا • فكل بلد من هذه المبلدان التي هي في حركة تحسرر وطني يجسد ضرورة تاريخية في اعادة تملكه تاريخه ، ويجسد هذه الضرورة في تملكه الثوري الممارسي لمنطق تحرره الوطني • هذا ما نراه - في الفيتنام وكوبا وفي الجزائر مثلا ، وهذا ما نراه أيضا في

المركات الثورية التحررية ، في اعادة كتابة التاريخ من زاوية النظر العلمية للطَّبقة العاملة الثورية • فلا سبيل أذن ، فيهذا المجال ، الى قول ما قاله الدكتور زكريا ، متسلا ، من انفراد الثقافة العربية بهذه الظاهرة التي يجهل سببها ، ولا سبيسل أيضا الى قول ما قاله الدكتور زريق من « أن الانقطاع قد حدث في كل حضارة انسانية سابقة زهت أم انحطت وتفسخت ، ، فهو ، بهذا التعميم الذي يجعل من هذا الانقطاع « سنة التاريخ وسبيل كل حضارة من الحضارات ، قد امتنع عن رؤية السبب التاريخي لهذا و الانقطام ، ، بل عن فهم حقيقته العلمية في انه الشكل التاريخي الذي انتقسات فيه البنيسات الاجتماعية الكرلونيالية ، العربية وغير العربية ، من نمط الانتاج السابق -على الراسمالية الى نعط الانتاج الراسمالي ، بفعل التغلفل الامبريالي نفسه ، فكان ذلك « الانقطساع » في الحقيقة الشكل الذي استمرت فيه حركة التاريخ في هذه البنيات الاجتماعية، بدخولها في انعطاف احدثه فيها التغلغــل الامبريالي ، وما زالت هي فيه الآن ايضا ٠

حين نضع مشكلة التراث في اطارها التاريخي هذا ، يصير بالامكان أن نغهم أن التقل في القراث ليس « تعصورا حول الماضي » معلى حد تعبير أدونيس موليس تخليا عمن الحاضر وضرورة انتقاله الى ما فيه من مستقبل همو الحلمي لتناقضاته البنيرية ، بل أن النظر في التسراث هو المرورة تغرضها بنية الحاضر نفسه ، مسن حيث في البنية الاجتماعية التي تكونت بتكون علاقة التبعية للإمبريالية ، ومن حيث هي البنية التي تتجدد بتجدد هذه العلاقة بالذات ولئن لم يكن النظر في التراث ضرورة في البنيسة الاجتماعية التراث ضرورة في البنيسة الاجتماعية للمبريا التراث ضرورة في البنيسة الاجتماعية

الامبريالية ، بالشكل الذي هو فيه في الحقل الايديولوجي للبنية الاجتماعية الكولونيالية ، فهذا راجع الى أن حركة الصراع الطبقى في هذه البنية هي حركة تحرر وطني ، بسبب من تحدد تلك العلاقة التي تربطها بالامبريالية كعلاقة تبعية بنبوعة الما العلاقة هذه فهي ، في البنية الاجتماعية الامبريالية ، تتحمد كعلاقة سيطرة بنيوية • فالانعطاف التساريخي الذي احدثت الامبريالية في بنياتنا الاجتماعية هو الذي يحدد ضبرورة النظر في التراث كمهمة تطرحها حركة التعرر الوطني ، لأن التراث، كما سيق القول ، موضوع صراع طبقي في هذه الحركة • ليس معنى هذا القول منا أن الطبقة العاملة في البنية الاجتماعيات الامبريالية ، مثلا ، ليس لها أن تحدد موقفها الطبقي منالتراث أو من التاريخ ، بل هي ، بالعكس تماما ، تعيد كتابة التاريخ، وكتابة تاريخ الثورة البرجوازية نفسها ، من زاوية نظرها العلمية • لكن الشكلة هنا تختلف باختلاف علاقة السيطرة عن علاقة التبعية في العلاقة الامبريالية الواحدة • فالبرجوازية الامبريالية مثلا تحاول أن تظهر تاريخ سيطرتها الطبقية بمظهر السبب منتقدم الحاضر وعظمته بينما البرجوازيةالكولونيالية تحاول أن تظهر ، في ضوء الايديولوجية الامبريالية ، المتاريخ السابق عليها بمظهر السبب من تفسلف الماضر كي تخفي السبب الحقيقي الذي هو الشكل التبعي لسيط سرتها الطبقية . بالذات · ثم أن البنية الاجتماعية الامبريالية لم تعرف نلك الانعطاف التاريض الذي عرفته بنياتنا الاجتماعية والذى اهتز به تاریخها بشکل لا بزال مستمرا الی الآن • فالتسرات الروماني او اليوناني او تراث النهضة لم يتشوه بالشكل الذي تشرُّه فيه تراثنا العربي ، أو قل أنه لم يتشوه بهذا التكييف له الذي جعله الماضي الذي لم يمض ، قانتقل من وجوده المسيطر

السابق الن وجوده التبعن الحاضر .

ان الموقف البرجوازي من تراثنا العربي هو الموقف الذي يكرس نظرة الايديولوجية الامبريالية اليه ، سواء هي تجديد وجوده التبحي هذا _ وهو ما يسمى بالاصلاح أو الأصالة أو الامناة للذات الخ٠٠٠ _ ، أم هي التنكر له يشكل ليس فيه قطع معه لأن ليس فيه تملك له _ وهـــذا مــا يسمى بالحداثة أو الماصرة أو المصرنة أو التمثل بالعقل التكنولوجي الذي هــو المتل الامترالي ، أو المستقبلية الخ٠٠٠

أما الموقف البروليتاري من التراث فهو الموقف العلمي نفسه الذي يأخذ التراث كموضوع معرفة • القضية ليست في احياء التراث أم في القضاء عليه ، فهذا القول لا معنى له • التضية هي قضية تعلك معرفي له ، بمعنى انها قضية انتاج المعرفة العلمية بهذا التاريخ الذي هو تاريخنا ، والذي نجهله بمعرفتنا البرجوازية له • ولا يتم لنا هذا التملك الا بتملكنا الادوات العلمية الضرورية لانتاج هذه المعرفة ، أي بتملكنا أدوات علم التاريخ الذي هو الماركسية اللينينية • معنى هذا أن التراث ليس فيه أدوات معرقته ، فاذا لم نفه ... ما الحقيقة العلمية هذه ، انحصرت و معرفة » التراث في اكسرار قوله ، كقولنا مثلا : قال الفزالي كذا وكذا وقال ابن رشد كذا وكذا ، أو في تسجيل أحداثه ، كقولنا مثلا : في سنة كسدا ظهر من الاحداث السياسية أو الدينية أو الاقتصادية هذه المجموعة أو قلك من الاحداث المتتالية · أن معرقة التراث ، والتاريخ بعامة، هي ، كما يقول ابسن خلدون ، « العلم بكيفيات الوقائم واسبابها ، • هذا العلم الذي ننطلق منه في تملك تراثنا العربي وتاريخه هو العلم الماركسي اللينيني ، لأنه علم التاريخ الذي يتكلم عليه ابن خلدون • وبانتاج هذه المعرفة يتحرر التراث مما هر واقع فيه من نسي مقصود ، وتقتور منه بتحريرة هذا الله ، فنتمكن بهذا التملك المعرفي له من اقامة الاختلاف القائم بينه وبين الحاضر • هذه الحركة هي هي حركة المعرفة العلمية التي كلما تملكت موضوعها تحررت منه وسيطرت عليه بشكل يكتسب فيه وجوده الفعلي • اليست هي الحركة التي تتملك فيها الطبقة العاملة المواقع الاجتماعي بانتاجها ، في ممارستها الثورية ، معرفته العلمية التي تمكنها من التحرر منه بتحويله الثوري ؟ اليست هي ايضا حركة تولك اللاوعي بوعي علمي بنتج معرفته في ممارسة التحرر منه ؟

بين أن يكرن التاريخ موضوع نسي لفكر طبقي يكتبه ، وبين أن يكرن موضوع معرفة لفكر طبقي نقيض يحرره ، فارق طبقي هو الفارق بين الموقف البرجوازي من التراث والمرقف البروليتاري منه • ليس في الموقف الاول تحرر من التراث أن ليس فيه تحريرا له بتملكه المعرفي ، أما الثاني قفيه تحرر من التراث لان فيه تحريرا له بتملك معرفي هسو شرط ضروري التراث لان فيه تحريرا له بتملك معرفي هسو شرط ضروري لتحويله • وعملية التحويل هسده عملية تاريخية تتحقق في عملية التحريل الثوري للبنيسة الاجتماعية الكرلونيالية ، وبالتالي ، في عملية التحرير الوطني التي هي عملية الانتقال المنتراكية •

لذا ، أمكن القول أن الطبقة العاملة هي وريثة التاريخ كله ، لأن فكرها هو هو علم التاريخ نفسه ، ولأن بسيطرتها المطبقية يتمكن التاريخ من أن يقفل دائرة الاستفلال الطبقي فيه ، ليبدأ من جديد تاريخ التمرر الانساني ، فهي الطبقة الثورية الوحيدة التي لا تجد في معرفة التراث تناقضا مسع

ابديولوجيتها الطبقية يمنعها مسن انتاج هسنه المعرفة ، لأن ايديولوجيتها هذه ، من حيث هي علم المتاريخ ، هي هي الفكر الكونى الذي يجد فيه التراث حقيقته التاريخية ، فيتعرف على حقيقته بمقدار ما ينتجها الفكر هذا له في انتاجه المتجدد لعلم التاريخ • وحركة التجدد من هذا العلم هي هي الحركة التي فيها تتملك الطبقة العاملة التاريسيخ في ممارستها الثورية لصراعها الطبقى • والحركة هذه ، في بنياتنا الاجتماعية الكولونيائية ، هي هي حركة التحرر الوطني • أن هذا الترابط الداخلي ، في هــــذه الحـركة التاريخية لواقعنا الاجتماعي الماضر ، بين تحرير التراث وتحرير الفكر العربي الحاضر ، اى بين انتاج معرفة الماضى العلمية وانتاج معرفة الحاضر العلمية ، هو نفسه الاساس الذي تقوم عليه علاقة الاختلاف بين الاثنين • بل ان الاختلاف هذا قائم بينهما لآن حركة انتاج المعرفة العلمية منهما هي ، بالضبط ، حسركة وأحدة ، لأنها حركة انتاج لمعرفة علمية • معنى هذا أن التماثل في الفكر ، أن في التاريخ ، بين تراثه أو ماضيه وبين حاضره ، انما هو قائم في المقيقة على اساس ايديولوجي ، اي أن ايديولوجية الطبقة البرجوازية السيطرة هي التي تقيم هندا التماثل بينهما ، فالتاريخ فيها خط مستمر صاعد يجهل التقطع والاختلاف لأنها ترفض رؤية الضرورة في التحويل الثورى • فعلى أساس هذا التماثل بالذات ، في التاريخ والفكر ، تسرقض البرجوازية الكولونيالية في تيار منها، التراث وتتنكر له ، بأسم الحداثة وعميرية الماضر وعلى أساس هذا التماثل نفسه ، تدعو ، في تيار آخر منها ، الى احيائه بالمفاظ عليه حاضرا يتكرر ، باسم الاصالة • وما منطق هذا التماثــل ، في الايديولوجية البرجوازية المسيطرة ، سوى تعبير من رفض هــــده الطبقة

لحركة التخالف والتحويل في حركة التاريخ • فهو اذن دليل على انتماء هذه الطبقة ، في صيرورتهـا التاريخية ، الى الماضي ، بمعنى انها الماضي الذي هو ، في حركة التاريخ ، هذا المحاضر الذي يعضي الى زواله في ضرورة انتقاله الى زمان آخر مغتلف هو الزمان الاشتراكي • فحاضر البرجوازية في واقعنا الاجتماعي ، هو هو الماضي ، اي الحاضر الذي يعضي الى ضرورة زواله في ضرورة انتقال هذا الواقع ، في يمضي الى ضرورة زواله في ضرورة انتقال هذا الواقع ، في الاشتراكية • بهذا المنطق الايديولوجي البرجوازي الذي هو منطق التماثل ، تتحدد مشكلة التراث ، في شكها الخاطى ، اما كدوت للتراث في ضرورة الحداثة ، واما كمياة لسه في ضرورة الاصالة ، وفي الحالين ، يتماثل الماضي بالحاضر ، ضرورة الاصالة ، وفي الحالين ، يتماثل الماضي بالحاضر ، فياتي الحل اما رفضا للتماثل بوكده ، واما قبولا به يكرسه ،

لكن العلسم يمارس ، فسي انتساع المعرفة ، نقض الايديولوجية ، وبالتالي ، نقسض هسدا التماثل الباطل والمحاضر ، بانتماء الاول الى نعط من الانتاج مقافف عن نعط والحاضر ، بانتماء الاول الى نعط من الانتاج مقافف عن نعط الانتاج الذي ينتمي المه الثاني و والاختلاف هذا بين الاثنين الانتيام ، وان ظهرا متماثلين و فني ضوء هذا المنطق العلمي من الاختلاف ، نتحدد مشكلة المراث انن ، في شكلها الصحيح ، كمشكلة علمية هي مشكلة تملكه المعرفي التاريخي ، انطلاقا من واقع الاختلاف بينه وبين الحاضر الذي منه ينظر فيه ، من زارية نظر الطبقة الاجتماعية نفسها التي يقوم فكرها الطبقي بالذات على اساس منطق الاختلاف الذي هو النطق العلمي والمنطق هذا هو منطق الطبقة العاملة الثورية ، وهو يدل ، بعد

ذاته ، على أن هذه الطبقة تقتمي ، في صدرورتها التاريخية ، الى المستقبل الذي هو في الحاضر نفسه مختلف عنه ، بمعنى الله المحاضر الذي هو ، في حسركة التساريخ ، يمضي في ضرورة انتقاله الى زمان آخر بتحويل ثوري للحاضر ، هو فيه ضرورة هذا الحاضر نفسه • فالطبقسة العاملة هي نقطة الوصول من التاريخ كله ، ونقطة البداية من تاريخ آخر • فهي اذن وحدها قادرة على تملك التاريخ كله وعلسى أن تكون وريثته ، لأنها ، بالتحديد ، فيه ، في موقع الاختلاف معه • فيفكر هذه الطبقة في فكرنا ، يمر طريقنا الى تملك تراث ليس فيفكر هذه الواقع الاجتماعي الكولونيالي الذي يشوهه • سيطرة هذا الواقع الاجتماعي الكولونيالي الذي يشوهه •

الفصل السابع متجدد المنقض فيت تكرار المنقوض السابع

هل انتهينا من مناقشة ابحاث ندرة الكريت ؟ جوابنا على هذا السؤال هو: نعم ولا ٠٠ : فعم ، لأن ما سبق من نقض لمنطق الفكر المديطر في هذه الابحاث ، نراه كافيا للقيام بنقض كل بحث على حدة ٠ فرحدة المنطق من ذلك الفكر تقودنا الى تكرار النقض نفسه ٠ بل يمكن القول ان عملية النقض هذه كان بامكانها أن تنتهي ، في الصفحات الاولى ، بالانتهاء من نقض الموضوع المطروح في الشكل الذي راينا ، أو بالانتهاء من نقض مشكلية و التخلف والتقدم » ٠ لكننا أردنا التفصيل بعض الشيء لاننا رأينا فيسه ضرورة تفرضها المارسة الاديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازيات الكراونيالية السيطرة في عالمنا العربي ٠

لا ، لم ننته بعد من هذه المنطقشة ، لأن في المسلت المؤتمرين الاخرى نقاطا عديدة نريد أن نشير اليها بسرعة • لذا ، لن ناخذ من هذه الابخات سوى هذه النقاط بالذات ، لأن الاستمرار في نقض منطق الفكر السيطر فيها يقودنا الى تكرار ما سبق قوله •

ا سفي نقسش مفهوم «الاستمرارية التاريخية»:
 ايمومة عبودة الذات في اختلاف مظاهر الثابت •

النقطة الاولى التي منها نبدأ هي مفهوم « الاستمرارية التاريخية ، الذي يعتمده الدكتور انور عبد الملك في تحديده ما يسميه بد خصوصية المجتمع القومي ، القد اعفانا محمود أمين العالم ، في نقده العلمي لبحث هذا الكاتب ، من القيام بمهمة قام هو بها • فليس عندنا ما نزيده على نقده هذا سوى ملاحظة عابرة حول قوله التالى : « لعل جوهر كل سلطة هي سلطة ايديولوجية ، • السلطة ، قسمي مفهومها العلمي ، هي سلطة سياسية ، وليست سلطة ايديولوجية • اكتنسا لا نريد الآن الدخول في نقاش ، مع محدود امين العالم ، هو ثانوي بالنسبة الى ما نحن بصدده من نقد مفهوم الدكتور الذكور العلاقة بين « الخصوصية » و « الاستمرارية التاريخية » في منطق هذا الكاتب هي التالية: في كل مجتمع قومي شيء ما ، أو ظاهرة معينة هي في تاريخه ثابلة ، برغم ما يحدث في هذا المجتمع من تحولات تاريخية • هذا الشيء الثابت هـو الذي به تتجدد خصوصيته القومية التي بها يختلف عن الجتمعات القومية الاخرى • معنى هذا ان الحركة التاريخية ، مسن حيث هى حركة ديالكتيكية ، ليست سوى الظاهر من هذا الثابت الذي هو فيها الجوهر الدائم • ينتجءن هذا ان حركة التناقض

في ثلك الحركة لا تقود ، في ضرورة حلهـــا أو في حلهـــا الضروري ، الى تحويل كلئي للكل الاجتماعي الذي مسى منه الحركة ، أي التاريخ ، بل الى تصنول ظاهسري يتثبت فيه الثابت في استمراره ، وبالتالي ، في انتقاله الى شكل آخر من ظاهره ، يتحرك فيه التناقض دون أن يقدر علمي تغييره أو تحويله • فالظاهر في المجتمع القومي هو حركة التناقض فيه التي تنتقل به من نمط انتاج الى نمط انتاج آخر ١ أما الاساس الدائم الذي يقنم عليه فهو هذا الثابت الستمر قيه ، برغم ما يظهر من حركته التاريخية • لذا ، وجب ، عند الدكتور انور عبد الملك ، « اعادة تشكيل النظرية الاجتماعية » ، وبالتالي ، اعادة النظر في علمية المادية التاريخية ، التبي هي النظرية الماركسية اللينينية ، لأن هذه المادية التاريخية لا تنفذ ألا ألى سا هو من « المجتمع القومي » ظاهره ، فلا بد اذن ، للوصول الى مقيقة هذا الجتمع الباطنية التي هي « خصوصيته » ، من اعتماد منطبق الثبات الملقاريخي فسي تلسك الاستمرارية التاريخية ، منطقا به يتاسس من جديد علم التاريخ والمجتمع • فالأصل الجذر في حركة التاريخ اذن ليس حركة التناقض فيه، اذ لا تناقض الا في الظاهر ، فحركة الظاهر مي التناقض • يل الأصل الجذر الأساس الدائم هو حركة استمرار الثابت في تكواره لذاته في ظاهر منها هو التناقض • وتكرار الثابت هو · استمراره في ديمومة عوبته في ظاهر منه يختلف باختلاف حركة التناقض فيه ، أي بانتقال هذا الظاهـــر ، بفعـل هذه الحركة ، من شكل الى آخر ، أو من نمط انتاج الى آخر . فالدكتور أنور عبد الملك لا يرفض ، في منطقه هذا ، الماركسية، بل يجعل منها « ماركسية وطنية » ، أي يكيُّفهــا حسب هذا الظاهر من الثابت في المجتمع القومي • فالماركسية عنده

مفيدة ، تنفعنا في فهم الظاهر القاريخي ، أي الوجه المؤتت الذي يعود فيه الثابت الدائم • لكنها ليست « العلم » ، لأن هذا الثابت الدائم هو موضوع العلم الذي على الدكتور المذكور أن يعيد تشكيله •

لكن الطريف في الامر ، هو أن منطق الثابت ، أو منطق الثبات هذا الذي به يحدد الكاتب خصوصية المجتمع القومي في استمراريته التاريخية ، هو نفسه المنطق الذي يفهم به جاك بيرك ، استاذ انور عبد الملك ، علاقة الذَّات بالآخر ، فـــــــــــــ استمرارية الذات بعودتها الدائمة الى ذاتها، في مختلف اشكال ظاهرها • والمنطق الاصلى هذا الذي نجده عند جاك بيرك ، هو صورة عن المنطق الذي نجده عند نااشه في ملا يسميه بسعيمومة عودة الذات، ، مع قارق واحد نجسده عند انور عبد الملك واستــاده ، هو ما يمكن تسميته بتحديث المنطق النيتشوى باضافة منطق التناقض الهيجلي اليه • وما التحديث هذا، في نهاية التمليل، سوى شكل محدد من المنطق الانتقائي: فبمنطق الثبات ، في شكل هبيمومة عودة الذات، ، يفهم الثايت واستسراريته التاريخية في خصوصية المجتمسيع القومي ، وبمنطق التناقض الهيجلي يفهم الغلساهر في حركته التي هي المنطق الهيجلي يصاعد على بناء ذلك المنطق الانتقسائي ، لأن حركة التناقض عند هيجل ، والتي هي حركة تعييرية ، هي غي المقيقة حركة الظاهر من الفكر أو الروح أو المفهوم ع أيحركة ظهوره ٠

لنن كان ذلك «الثابت» ، عند جاك بيرك ، الاسلام الذي هو ، في راي هسدا المنشرق ، «الدوام أو الزمان الداخلي»

للانسان العربي ، فان «الثابت» عند تلميده الدكتور اتور عبد اللك ، هو سلطة الدولة الركزية الوحدة، التي هي «مقتساح الوجود القرمي كله» ، والجيش أيضا ، من حيث هو «مصور جهاز الدولة» في مصر * ودور هذه الدولة المركزية ، بجهازها القمعي هذا ، يكمن في «صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت» • هذا الدور لم يتغير في الحياة المصرية منذ العهد الفرعوني حتى الآن •

ما هي ملاحظاتنا على هذه والخصوصية للمجتمـــع القوميه ؟

١ ـ ان الدكتور عبد الملك بجد هذه والخصوصية، في ما يسمى في اللغة الماركسية ، عالمناء القومي ، أو بالبنية الفرقية من البنية الاجتماعية ، وليس في القاعدة المادية من هذه البنية، اى في علاقسات الانتاج الخاصة بها • هسسده العلاقة بين «الخصوصية» والبنية الغوقية ليست خاصة بمصر ، بل هي تشمل ، في تحديد الدكتور المذكور لها ، الجتمعات القومية كلها: مقاهمية مستوى الثقافة الوطنية، مثلا هي مخصوصية المجتمع القومي، في ايطاليا والمانيا ، و «ايديولوجية اقتحام الحدود واللاقومية، هي دخصوصية، المجتمع الاميركي ، أما. «النزعة التجريبية المرضوعية، فهي مخصوصية، الجتمسع الانكليزي الخ • • وبهذا يعزل الكاتب ظاهرة خاصة ببنيسة فوقية محددة عن قاعدتها المادية التاريخية المحددة التي بهسا وجدت، ويجعل منها ظاهرة فوق التاريخ، أي ظاهرة التاريخية، بحيث تصير ، في داستمراريتها التاريخية، التي تخرج بها عن التاريخ الاجتماعي وتحددها به ، معدا تضمير الحركة التاريخية الاجتماعية نفسها • ويتعبير آخر ، انه يفسر القاعدة المادية

الخاصة ببنية اجتماعية تاريخية معينة ، بظاهرة ايدبولوجية لا تجد تفسيرها الا بربطها بهذه ألقاعدة المادية التي هي أساس الحركة التاريخية في المجتمع ومبدا تضميرها • انه يعكس منطق الاشياء في التاريخ بشكل يصير فيه الوعي الاجتماعي ، أو شكل تاريخي محدد منه ، مبدأ لوجود الواقع الاجتماعي نفسه، في شكله التاريخي المحدد • وعكس هذا المنطق عملية تجسد تحققها في عزل الظاهرة الايديولوجية ، أو ظاهرة الدولة، عن وجودها الاجتماعي في علاقتها البنيوية الضرورية بعلاقسات الانتاج التي هي تحددها كظاهرة من البنية الفوقية الكن عملية العزل هذه أساسية ، في هذا المنطق العكسى عنسسد الدكتور الذكور ، للوصول الى مفهوم «الاستمرارية التاريخية» ، لأن واستمرارية، هذه الظاهرة لا وجود لها الا على هذا الاساس من تجردها المثالي عن وجودها الفعلى في علاقات الانتاج التي تحددها · معنى هذا أن«الاستمرارية» هذه لا توجد في التاريخ الا بالمنطق المثالي الذي يوجدها خارج هذه العلاقات التي لا وجود لها فيها • فأستمرارية علاقات الانتاج في بنية اجتماعية محددة ، أي حركة تجددها ، هي ، أن أمكن القول ، زمان محدد من نمط انتاج محدد ينتهي بالانتقال الى نمط انتاج آخر، وحركة الانتقال هذه هي نقيض حركة الاستمرارية ٠ لذا ، كان عليي الدكتور عبد الملك أن يضع بين قوسين علاقات الانتاج هذه ، بل أن يضع بين قوسين عدة انماط من الانتاج توالت علي مدى سبعة آلاف عام في مصر من فرعون الى عبد الناصر ، للوصول الى استمراريته ٠

والغريب في امر هذا المنطق من الدكتور عبد الملك ، هو أن «الاستمرارية التاريخية لخصوصية المجتمع القومي» هي ، في الامثلة التي يقدمها لنا ، استمرارية لطاهرة ايديولوجية

تتجدد في الاطار الزماني الواحد لتجدد نمط واحد من الانتاج، الما في مثال مصر، فهي استمرارية ظاهرة واحدة في اكثر من نمط انتاج واحد وليس في هذا دقة منطقية ، الا اذا كانت مصر تنفرد بهذه والاستمرارية التاريخية، دون غيرها مسن المجتمعات القومية لم لكن والنظرية الاجتمساعية العامة، التي يريد الدكتور المذكور اعادة تشكيلها ، لا يمكنها أن تقوم على المساس هذا الاستمتاء من المجتمعات القومية ، أو على هسذا الانفراد عنها ، لا سيما أنها النظرية العامة للمجتمعات القومية ، على عامة ،

٢ _ يقول الدكتور عبد الملك أن دور الدولة والجيش في. مصر يكمن في عصيانة مصر كمجتمع قومي ثابت» • واذا كان _ للكلام معنى ، فمعنى هذا الكلام أن ثبات المجتمع يكون بثبات قاعدته المادية ، أي بثبات الأسماس الذي يقوم عليه والذي هو البنية المحددة من علاقات الانتاج فيه • وبلغتنا الماركسية نقول ان دور الدولة ، بجهازها القمعي الرئيسي الذي هو الجيش ، وببقية أجهزتها أيضا ، يكمن في تأمين الشروط الضرورية لتصقق هذه العملية من اعادة انتاج علاقات الانتاج القائمة ، وبالتالى ، في تأمين الشروط الضرورية لتأبد سيطرة الطبقة المسيطرة في هذه العلاقات المحددة من الانتاج • معنى هذا أن دور الدولة هو بالضرورة دور طبقي وأن الدولة هذه هي دولة ٠ الطبقة المسيطرة ، أي أداة سيطرتها الطبقية • فلا بد ، في النظر العلمي في الدولة ، من تحديد الشكل الطبقي القاريخي لمها ، لأن كل تغير في الطبقة السيطرة ، اي كل انتقال للسيطرة الطبقية من طبقة الى اخرى ، يقود الى تغير في هذا الشكل من وجود الدولة • انهذا التغيثر المرتبط بتغيثر علاقات الانتاج، وبالتالي بتغير نمط الانتاج في البنية الاجتماعية ، هو الذي يمنعنا من

قبول مفهوم «الاستمرارية التاريخية» بل حتى لو لم يطرا ، في الظاهر ، تغيرُ على شكل الدولة ، برغم التغير في نمط الانتاج ، فإن الفكر العلمي يرفض الظاهر هذا ، من حيث همو تماثل ظاهري ، لينفذ ، بأدواته المفهومية ، الى حقيقة الاختلاف الذي يطمسه هذا الظاهر • فالقول ، مثلا ، أن الجيش يلعب في مصر الآن دورا رئيسيا في الحياة السياسية ، أي في حركمة الصراعات الطبقية الخاصة ، لانه كان يلعب الدور الرئيسي نفسه في العصر الفرعوني ، قول غير علمي ، لأن ليس فيسه تقسير لدور الجيش في البنية الاجتماعية الحاضرة ، في تحددها كبنية الحيامية كرلونيالية • بل أن فيه طمسا للاسباب الخاصة بحركة الصراع الطبقي في هذه البنية المحددة • وهنا الخاصة هو الذي يفسر الماضي ،

ثم ان هذا الدور الطبقي للدولة - والجيش - ليس خاصا بمصر ، بل هو دور الدولة في كل مجتمع طبقي ، فالذي تتميز به مصر من غيرها من المجتمعات الطبقية ، ليس دور الدولة والجيش بشكل عام ، بل الشكل الخاص الذي تلعب فيه الدولة هذه دورها الطبقي في تأمين الشروط الضرورية لتأبيد سيطرة الطبقة المسيطرة ، والشكل الميز هذا للدولة لا يمكن تحديده الا بتحديد الحركة الخاصة بالمسراع الطبقي في مصر ، أي في بية تاريخية محبدة من علاقات الانتاج فيها ، فحركة الصراع بنية علاقات الانتاج القائمة في البنية الاجتماعية المسيدة ، بنية علاقات الانتاج القائمة في البنية الاجتماعية المسيددة وهذا يقودنا اذن الى ضرورة الانطلاق ، في فهم دور الدولة والجيش في مصر اليوم ، من البنية الكولونيالية لملاقـات الانتاج القائمة فيها حاضرا ، وبالتالي الى الانطلاق من تميز علاقة التبعية البنيوية للامبريالية فيها ،

ريما كان الدكتور عبد الملك يرفض اعتماد هذا المنطق المادي في تحليل دور الدولة والجيش في مصر ، وربطه ببنية علاقات الانتاج القائمة ، لان مفهوم «الاستمرارية التاريخية» يقطع هذا الدور عن هذه البنية ، ويأخذه بذاته مستقلا عنها حينند ، لا بد من فهم هذا الدور بشكل مختلف عن فهمنا له اذا لم يكن دور الدولة والجيش في هصيانة مصر كمجتمع قومي ثابت» تأمينا للشروط الضرورية لتابيد سيطرة الطبقة المسيطرة التي هي في مصر اليوم البرجوازية الكولونيالية المتجددة ، فكيف اذن يجب أن نقهم هذه «الصيانة» ؟

ان منطق الدكتور المذكور واضع جدا ، وسنتبعه حلقة حاقة :

الف) خصوصية المجتمع القومي المصري تكس في دور الدولة والجيش .

باء) هذه الخصوصية ليست خصوصية الا باستمراريتها التاريخية •

جيم) اثن : صيانة مصر كمجتمع قرمي ثابت تكمن في صيانة هذه الخصوصية ·

و: ثبات هذه الخصوصية يكمن في استمراريتها ، أي في ضرورة استمرارها •

دال) الن : هذه الصيانة والقرمية، لمس تكمن فيضرورة

استمرار الدولة والجيش بالقيام بالدور الذي يقومسان به في البنية الاجتماعية القائمة حاليا ، بل في ضرورة صيانتهما في استقلالهما الظاهري عن الطبقات والفئات الاجتماعية في مصر، لانهما جسد المجتمع القومي الثابت .

٢ _ وهنا ننتقل الى الملاحظة الثالثة • ينتج عن المنطق السابق أن الدولة - والجيش - فوق المجتمع لأنها هي هي المجتمع القومي الثابت معنى هذا أن الدولة هذه فوق الطبقات، وأن الجيش ليس أداة قمع طبقى بل أداة تثبيت قومى ، أي اداة تأبيد للمجتمع «القومي» ، بدولته القسائمة · فالمجتمع ، في حقيقته اللاتاريخية ، أي في «أستمر أريته التاريخية» ، هو هي الدولة ، والدولة هذه ، في حقيقته اللاتاريخية ، اي في الستمراريتها التاريخية، - لا علاقة لها بالشروط الاجتماعية القائمة ، لأنها تستمد وجودها الشرعى ، بل القدسى ، من ذاتها ، ماضيا وحاضرا ومستقبلا ، فهي الثابت الدائم الذي يقوم بذاته، وبه يقوم الوجود الاجتماعي العررضي" معنى هذا أيضًا أن سلطة الدولة ليست سلطة طبقية ، بل هي سلط ... «قومية» · انها مبدأ وجود المجتمع في ضرورة ثباته القومي · فكل صراع طبقي ضد هذه السلطة الطبقية هو في منطق الدكتور عبد الملك صراع ضد خصوصية المجتمع القومي وضد صيانته كمجتمع قومي ثابت • معنى هذا ايضا أن الطبقة السيطرة في مصر ، أي هذه البرجوازية الكولونيالية المتجددة ، قد وجدت في هذا المنطق وفي هذه النظرية الاجتماعية العامة ، التبرير الايديولوجي لضرورة تابد سيطرتها الطبقية ٠ أن منطق هذه النظرية التي تنطلق من الواقع الاجتماعي الكواونيالي القائم لترتفع به ، غي طمس بنيته ، الي ضرورة استمراره بما هو قائم عليه من علاقات انتاج كولونيالية، مو منطق ايديولوجي ترضى به البرجوازية الكولونيالية المسطرة منطقا طبقيا يظهر سلطة دولتها الطبقية بمظهر «الخصوصية القرمية»، ويظهر واقسم سيطرتها الطبقية بمظهر ضرورة الاستمرارية التسساريذية للمجتمع القومي •

حين نقل الدكتور عبد الملك الى قرائسه الفرنسيين ، في كتابه «مصر مجتمع عسكري» ، حصيلة ابحسسات زملاء لله ماركسيين مصريين ، من أمثال ابراهيم عامر وشهدى عطية الشافعي وفوزي جرجس وحتى صبحي وحيدة ، كان في تحليله دور الدولة والجيش ينطلق من موقع انتقادي لهذا الدور في المجتمع الحاضر ، وكان في تحليله أيضا ، واستنسادا الي زملائه ، يربط هذا الدور ببنية علاقات الانتساج الاستبدادية السابقة على الراسمالية ، في ما سماه ماركس بنعط الانتاج الاسبوي • أي أن الشرط الأساسي لقهم دور الدولة الركزية في المجتمع المصري القديم هو وضعه في الاطار التاريخي البنيوي لهذا النمط الآسيوي من الانتاج • ومنطق التحليل هذا نفسه يقضى ، في فهم دور الدولة والجيش في الجتميم المصرى الماضر ، يوضع هذا الدور في الاطار البنيوي التاريخي لنمط الانتاج الكولونيالي القائم في هذا المجتمع • هذا المنطق هسو الذي يقود بالضرورة الى اتخاذ موقف انتقادي من هذا الدور الطبقي للدولة ، لأنه ينطلق في التحليل من موقع طبقي محدد هو موقع الطبقة الثورية النقيض ، اي الطبقة العاملة التي هي ، في حركة التحرر الوطني ، في تناقض رئيسي مع الطبقسة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية التجددة • فتغير الموقف ، في تحليل المكتور عبد الملك لدور الدولة والجيش ، من موقف أنتقادي ممابق الى موقف تبريري حاضر ، لا يمكن غهمه ، يكل دقة منطقية ، الا بتغيار الموقع ، في التحليل ، من موقع الطبقة العاملة الى موقع الطبقة المسيطرة • هذا التغيير نفسه هو الذي يفسر الضرورة المنطقية في اعسسادة تشكيل النظرية الاجتماعية العسسامة على اساس آخر غيس المادية التاريخية ، وبالتالي ، على اساس ايديولوجي نقيض الاساس العلمي للماركسية اللينينية •

٢ ــ في نقـض « التضـاف » السياسي _T :
 تمـزق المنطق في منطق أي البرجوازية المنفيرة •

النقطة الثانية في متابعة مناقشة ابصات الندوة لها علاقة ببحث الدكتور خاشع المعاضيدي في والتخلف السياسي وابعاده الحضارية، • لن نكرر الاسباب التي تدعونا الى رقض مشكلية والتخلف، ، سواء أكان اقتصاديا أم وحضاريا، أم سياسيا • لذا سنقتصر هنا على ملاحظة سريعة هي التالية :

يقول الدكتور المعاضيدي أن «وجود التقساوت الطبقي والاجتماعي والاقتصادي والفكري بين المواطنين العرب في كل مكان من وطنهم الكبير ، هو سبب ونتيجة لهذا التخلف السياسي السائد في الوطن العربي ، ولا يخفى ، أن بعض الانظمة العربية نفسها تغذي هذا التفاوت لا تلغيه ، لكي تضمن البقساء في السلطة ولكي تحافظ على مصالحها الضاصة» .

ان القول بوجود التفاوت الطبقي يتناقض مسع القول

بوجوده بين المواطنين • فالمتفاوت الطبقي هو تفـــاوت بين الطبقات الاجتماعية وليس بين الواطنين أو الافراد • بـــل بالمكس ، يمكن القول أن التفاوت لا وجود له بين الافراد الا بوجوده بين الطبقات ، أي بانتماء الافراد الى طبقات • بــل يمكن القول ، بشكل أدق ، أن المجتمع الطبقى ، كمجتمع طبقى، يقوم بالضرورة على اساس هذا التفاوت بين الطبقات ، ايعلى اساس علاقة السيطرة بينها بشكل تتحدد فيه واحدة منهيا كطبقة مسيطرة تخضع لسيطرتها الطبقية الطبقات الاجتماعية الاخرى • «فالتفساوت الطبقى» انن ، من حيث هسو ملازم بالضرورة لوجود الجتمع كمجتمع طبقى ، لا يمكن باى حال من الاحوال أن يكون سببا أو تتيجة طلتخلف السياسي ، الا في ضوء منطق ايديولوجي طبقي معين ، من المنطق الذي يقبل بوجود الطبقات في المجتمع ، انما يرفض وجود التفاوت ، اي علاقة السيطرة بينها بشكل تكون فيه واحدة منها الطبقية المسيطرة • هذا المنطق الطبقي هو بالتحديد منطق البرجوازية الصفيرة التي ترفض أن تزول كطبقة ، بزوال المجتمع الطبقى نفسه ، وتريد أن يبقى المجتمع هذا لتبقى هي كطبقة فيه ، لكنها ترفض منطقه التاريخي الضروري الذي يقودها الى الخضوع لسيطرة البرجوازية المسيطرة • فهي اذن مع وجود الطبقات وضد التفاوت بينها ، تقبل بالواقع الاجتماعي الطبقي وترفض منطقه التاريخي الضروري • وبتعبير آخر ، انها ترى في هذا «التفاوت الطبقي» حركة ترتد ضدها ، فترى فيه سببا «لتخلف» يزول بزوال سببه • مقالتخلف، هذا يزول بزوال ذاك التفاوت، دون القضاء على الطبقات • لكن السؤال ، في ضوء هذا المنطق الطبقى للبرجوازية الصغيرة ، هو التالى : كيف نزيل التفاوت الطبقى ، أي كيف نقضى على علاقة السيطرة الطبقية ، أو على علاقة الاستغلال الطبقى ، على أساس المفسساظ على البنية

الطبقية التي تولك في المجتمع بالضرورة هذه العلاقة نفسها؟

الجواب على هذا السؤال هو ، في ايديولوجيةالبرجوازية الصغيرة ، التالي : يزول ذلك التفاوت **بتثويب الفروقات بين** الطبقات •

لكن هذا الجواب ليس جديدا ٠ انتا تجده عند سلامة موسى ، وعند فرح أنطون ، وعند نقولا حداد ، قبل أن نجده في «الميثاق الوطني» مثلا ، أو عند كمال رفعت أو غيره من الكتاب المعاصرين • لا شك في ان الجواب علـــي مشكلة خاطئة ، خــاطيء هو أيضا بالضرورة ، هــذا مـن جهة ، أما من جهة اخرى ، فان مسسا كسسان « ثوريا ، في مطلع القرن العشرين ، وقبل ولادة المساركسية اللينينية في الفكر العربي وفي المارسات الثورية للطبقة العاملة ، هو الآن ، بعد هذه الولادة ، ليس بثوري • ومن جهة ثالثة ، أن الحركة التي حاوات فيها البرجوازية الصغيرة المسطرة أن تحقق تلك العملية من تذويب الفروقات بين الطبقات ، قد أدت ، بفعل منطقه ___ الداخلي نفسه ، حيث تمت في بعض البلدان العربية ، كمصر مثلا ، الى نتيجة عكسية تماما انفصلت في الفئة المثلة للبرجوازية الصغيرة في السلطة ، عن جماهير هذه الطبقة ، وانصهرت في كيان طبقي آخر هو البرجسوازية الكولونيالية المتجددة • وليس الآن مجال تحليل هذه العملية التاريخية التي يثار فيها منطق الضرورة من محاولة الخروج.عنه ·

القول أن «التفاوت الطبقي» سبب من أسباب «التخلف» السياسي يقود إلى تحديد نوع المعالجة في ضرورة «تذويبه» ومنطق عملية «التذويب» هذه يقود إلى ضرورة لجم حسركة الصراع الطبقى ، بل إلى ضرورة شله ، فتطور علاقة السيطرة

بين الطبقات هو الذي يولت حركة الصراع بينها ، لكن هــنه العلاقة مرفوضة في منطسق «التنويب» ذاك ، ومرفوضة ، بالتالى ، أيضا حركتها التي هي حركة الصراع الطبقي نفسها • أن هذا المنطق من ايديولوجية البرجوازية الصفيرة يرى في تحرر هذه الحركة من الصراعات الطبقية في البلدان العربية سببا من اسباب «التخلف» السياسي ، مع أن العكس تماما هو الصحيح • فالسياسة ، في تحديدها العلمي ، هي علم حركة الصراع الطبقي ، لأن المستوى البنيوي لهذا الصراع ، من حيث هو حركة التناقض بين المارسات السياسية الطبقية ، هو الذي يحدد المستوى السياسي في البنية الاجتماعية ، فالطابـــم الكولونيالي الميز للحركة السياسية ، اي لحــركة الصراع الطبقى الذي هو التناقض السياسي الرئيسي في مجتمعاتنسا العربية هو ، بالتحديد ، ممارسة لجم هذه الحركة في المارسة السياسية للبرجوازية الصغيرة السيطرة وتظهر ممارسة اللجم هذه ، في الايديولوجية الطبقية المحدودة لهذه الطبقة ، بمظهر المعالجة الصحيحة الثورية «للتخلف؛ السياسي ، مسع انها مظهر مميز منه يجد تفسيره في بنية علاقات الانتساج الكولونيالي •

ولئن تساءلنا عن الاداة التي بهـا تقوم البرجوازية الصغيرة المسيطرة بتلك العملية من تنويب الفروقات الطبقية ، وجدنا أنها ، في هذا المنطق الايديولوجي الطبقي ، الحسرب الرئيسي ، أو الحزب القائد الذي يمثل على حد تعبير الدكتور المعاضيدي - «الطلائم الثورية المنظمة»، أو «الطلائم القومية الاشتراكية» ، الدكتور المعاضيدي يعلن أنه ضد تعدد الاحزاب ، ومع الحزب الواحد أو الرئيسي أو القائد ، ويرى في ربط الديمقراطية بتعدد الاحسراب منطقا

برجوازيا يرفضه

ملاحظتنا على هذا الراي هي ان تعدد الاحزاب يعكس والمعا اجتماعيا طبقيا محددا ، هو واقع تعدد الطبقـــات في المجتمع الواحد • فالحزب ، بشكل علمام ، هو أداة الممارسة السياسية للطبقة الاجتماعية ٠ لكن علاقة السيطرة بين الطبقات تقرض ضرورة التمييز بين أحزاب الطبقة السيطرة وبين حزب الطبقة الثورية النقيض ، أي حزب الطبقة العاملة • فالدولة هي أداة السيطرة الطبقية للطبقة السيطرة ، أما أحزاب هذه الطبقة ، فهي تمثل اداة الهيمنة الطبقية لمنتلف فئاتها ، بمعنى أن كل فئة منها تحاول بحزيها الوصول الى موقسع الهيمنة الطبقية في اطار سيطرة الطبقة الواحدة • لذا كانت أحزابها بالضرورة في علاقة تبعية تربطها بالدولة التي هي أداة سيطرة الطبقة المسيطرة ككل • أما حزب الطبقة العاملة فهو أيضا أداة ميمنتها الطبقية · لكن هذه الطبقة ، بوصولها الى السلطة ، على نقيض الطبقات المسيطرة السابقة كلها ، تمارس سيطرتها الطبقية في هدف القضاء على المجتمع الطبقي نفسه ، وبالتالي على وجودها الطبقي بالذات كطبقة • لذا كـانت العلاقة بين حزبها وبين الدولة ، اي بين اداة هيمنته ... الطبقية واداة سيطرتها الطبقية ، علاقة تبعية تخضع فيها الدولة للحزب ، بسبب من ضرورة انقراض الدولة كجهاز قمع طبقى ٠

نخلص من هذا التحليل الخاطف الى القول ان تعسده الاحزاب امر طبيعي ، بل ضرورة سياسية ، في المجتمع الطبقي، ما دام هذا المجتمع قائما كمجتمع طبقي • وهسنده الضرورة تفرضها حركة الصبراع الطبقي في تطوره حسب منطقسسه الديني • فمجابهة هذه الحركة من قبل الطبقة المسيطرة هي التي يتقود بر في شروط تاريخية محددة من تازم سيطرتهسسا

الطبقية ، الى رفض تعدد الاحزاب * وهذا الرفض ، في المارسة السياسية للبرجوازية الصغيرة المسيطرة ، هو النتيجة المباشرة لمنطقها الايديولوجي المحدود الذي يقوم على اساس من محاولة تدويب الفروقات بين الطبقات ، أي على اساس من محاولة تحويل الطبقات والفئات الاجتماعية كلها المهرجوازية صغيرة ، لكن الشرط الضروري المادي لامكان القيام بهذه المحاولة هو بالذات صيرورة البرجوازية الصغيرة هنه طبقسة مسيطرة ، معنى هسسندا أن البرجوازية الصغيرة تحاول ، في ايديولوجيتها الطبقية ، أن تنضي على علاقة السيطرة الطبقية باقامتها علاقة سيطرتهسا الطبقية ، أن الطبقية ، أو قل انها تحاول القضاء على هذه العلاقة على اساس من الحفاظ عليها • ولا تستطيع البرجوازية الصغيرة أن تخرج بالضرورة ، ليس الى تابك سيطرتهسا الطبقية ، با الى يقدد بالضرورة ، ليس الى تابك سيطرتهسا الطبقية ، بل الى يتبد السيطرة الطبقية ، بل الى تجديد السيطرة الطبقية المبردوازية الكرلونيالية المتجددة •

وبسبب من هذا التناقض المازقي بالذات الذي يرتد ، في تطوره التاريخي ، ضد الحركة الثورية ، بل ضد المسالسح الطبقية نفسها للبرجوازية الصنيرة ، لا يمكن أن يكون الحزب الرئيسي أو الحزب القائد لعملية التحويل الثوري الاشتراكي حزب البرجوازية الصغيرة ، فالحزب القائد لهذه العملية لا بد من أن يكون حزب الطبقة انثورية النقيض ، أي حسزب الطبقة المعاملة ، لان هذا هو منطق الضرورة التاريخية في حسسركة التحرر الوطني ،

٣ ــ غي تقسض « الانصاف »
 السياسي II :
 سقوط الفكر في بسؤس
 التبرير الاستيولوجي
 السيطرة البرجوازية
 الكولونيالية •

أما النقطة الثالثة في متابعة هذه المناقشة فلها علاقية ببحث الدكتور عمار بوحوش في دعوامل التخلف السياسي والاقتصادي في دول العالم الثالث، • (مجلة المعرفة _ حزيران ١٩٧٤) • ولا نظلم الدكتور هذا حقه من النقد ان قلنا أن بحثه يكاد ينحصر في فكرة واحدة بسيطة جلية هي أن علة العلــل في التخلف السياسي والاقتصادي في دول العالم التسالث جمعاء هي حركة الصراع الطبقي فيها ضد برجوازياتهــــا الكولونيالية المسيطرة ، فلا بد ، للنهوض بهذا العالم الواسم باسره من تخلفه ، من احلال الوثام محل الصراع واقتــاع المحكومين بضرورة القبول بحكم الحكام ، اي بضرورة قبول الطبقات الكادحة بالبقاء السرمدى في خضوعه ـــا لسيطرة الطبقات المسيطرة • في هــــذا البحث تتكشف روعة المنطق البرجوازي وجماله في معــالجة ازمة الحضارة العربية ٠ وليقتنع القارىء بوجود هذه الروعة في هذا المنطق الطبقي ، سنقتصر على أيراد معض المقتطفات من تفكير الدكتور الذكور، دون تحليل أو نقض لها ، لأن دلالتها الطبقية لا تحتاج الىكشف او تفنید ۰

يؤكد الدكتور المذكور في تمهيد «ما يريد الوصول اليه من ضرورة التخلي عن الصراعات الطبقية ، لأن «سنــة الله في الحياة هي أن الانسان بطبعه يميل الى التكيف مع رفقائه في هذا العالم فيحاول أن يفيد غيره بما يملك ويقنع الأخرين بتزويده بما هو في أشد الحاجة اليه» • فلا بد لنا اذن ، في معــاالجة

تَمْلَفُنَا ، مَنْ ابْنِاعِ سَنَّةَ اللَّهُ هَذَّهِ ، لأَنْ النَّاسِ رَفْقاء كُلُّهُم ، قَرِب العمل مثلا يفيد العامل بما يملك من وسائل الانتاجكلها ويقنعه بضرورة تزويده بقوة عمله التي هو في أشد الحاجة اليها • فالعامل ورب العمل ، رفيقان يميلان ، بفعل سنة الله في خلقه، الى التكيف الواحد مع الآخر ، في بقاء كل منهما في موقعه الأبدى الطبيعى • ثم ينتقل الدكتور المذكور مسن الافراد الى الجماعات فيؤكد ، بطبية انسانية جميلة ، أن «الانسجام بين الجماعات هو المحرك الاساسي لآية نهضة» · والبلاد العربية هي الآن في نهضة ، أو قل انها في ضرورة نهضة ١ لكن المحرك الأساسي لهذه النهضة ليس بعد متوفرا فيها ، بل النقيض - اي الصراع الطبقي - هو المتوفر • فما العمل انن ؟ البداه---ة البرجوازية تقول ، على لسان الدكتور المذكور ، بضرورة ايجاد الانسجام بين الجماعات • وكيف السبيل الى هذا الانسجام ؟ الجواب هو في «قبول الأفراد والجماعات بالعمل في نطساق القوانين التي تسطرها القيادة السياسية وعدم التمرد على هذه الأخيرة ، • ومن هي القيادة السياسية هذه ؟ جوابنا على سؤالنا هو أن القيادة هذه هي الطبقـــة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية • فالمجرك الاساسى لنهضة العرب ، كل العرب ، هو في قبول العرب جميعهم بالعمل في خدمة هذه الطبقة وعدم التمرد على قوانينها وعلسى مصالحها الطبقية المرتبطة تبعيا بالامبريالية • ولا بأس ، في نظمه الدكتور المذكور ، في التمثل بالحكومات الاورربية في تحقيق نهضتنا ، فالحكومات هذه «تقوم بدور الحكم المنصف بين الفئسسات المتنافسة على الثروة والنفوذ وحماية مكتسباتها التي حققتها ٠٠ ثم يستخلص المفكر الباحث العبرة من التجربة الاوروبية بالقول ان الاقراد ، في هذه التجرية ، قد تغلبوا ، ويتغلبون ، بفضل حكوماتهم ، «على المشاكل التي تعترض سبيل تقدمهم بدلا من محارية بعضهم البعض، • أما نحن ، فلا نزال تحارب بعضنا بعضا، أي أننا لا نزال في صراع ضد برجو أزياتنا الكولونيالية، ولا بد من التوقف عن هـــــذا الصراع لنحقق الانسجام الذي تمقق ، في وهم الدكتور الذكور ، في أوروبا • لقد زال الصراع الطبقى من اوروبا ، بشطحة قلم من الدكتور بوحوش ، ولا يد له من أن يزول في بلداننا العربية ، بشطحة قلم أخرى منه • وهو ــ اي الدكتور المذكور ــ خوفا من أن يسيء القاريء فهمه، يجد نفسه مضطرا الى تكرار هذه الفكرة نفسها ، في كل فقرة من بحثه ، بلا مبالغة ، فيؤكد ، مثلا ، ضرورة وجود «الثقة في الآخرين» ، وضرورة «التآلف والعمل المنسق، بين الجماعات ، و«حسم الخلافات الداخلية بين مختلف الجماعات المتنافسة» ، وضرورة «الحوار والتعرف على نوايا الآخر» ، و«تخفيف حدة التوتر الذى يسود الفئات المتنازعة واقناعهم بضرورة التمشي مم القرارات السياسية ٢٠٠٠ ودكبح جماح الهيئات المتصارعة على المسالح الخاصة، • أما «الشرط الأساسي لأي تجساح سياسى واقتصادي، فهو ، في رايه ، «التعاون والثقة المتبادلة بين الحكام والمحكومين، • كلُّ هذا يقود الى فكرة واحدة هي أن الصراع الطبقي ، أو كما يسميه الدكتور المذكور ، «الصراع بين اطارات الانتاج واطارات التسبير ، لا جدوى منه» • بل هو السبب الرئيسي ، ان لم يكن الأوحد ، ولتخلفنا، الاقتصادى والسياسى • لكنه ، وهو الذي يقول بضرورة زوال الصراع . الطبقى ، مما دامت الدولة هي التي اصبحت ، بصفة عسامة ، تشرف على وسائل الانتاج وحماية الأفسسراد من أي تلاعب بخيرات الشعب» ـ وكان الدولة هذه ليس لها طايع طيقي خاص يحددها كدولة البرجوازية المسيطرة .. ، يعود فيكشف عــن حقيقة منطه الطبقى الايديولوجي بقوله : « ان أي تقدم تحققه أية قيادة لا يمكن الا أن يكون مصحوبا بظهور طبقة متوسطة

ذات نفوذ وثروة لأن فتح المجال للنشاط الاقتصادي والاجتماعي يعني اتاحة الفرص للافراد النشيطين الذين ينتهزون الفرص المواتية لتدعيم مكانتهم السياسية والاقتصادية، معنى هذا أن مشكلة المشكلات في وتخلف، العالم الثالث هو افتقساره الى وجود هذه والطبقة المتوسطة، التي يحول الصراع الطبقي دون تكونها فالانسجام والوئام والتعاون وسنة الله النفود هي خدمة هذه الطبقة بالذات ، أي أن الصراع الطبقي يجب أن ياخذ هذا الشكل الذي هو في خدمة المصلحة الطبقيسة لهذه والطبقة المدرسطة، فعدم وجود هذه الطبقة ، هو اذن في نهاية التحليل ، سبب والتخلف، ووجودها سبب والنهضة،

لن ندخل الآن في نقاش حول امكان وجود هذه الطبقة أو استحالة وجودها في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، فهذه قضية علمية ليست مناقشة بحث الدكتور بوحوش مجالا صالحا لتحليلها • لذا ، نكتفى بالقول منا أن هذه المفكرة ، أي ضرورة وجود طبقة متوسطة ، فكرة قديمة جدا نراها ، بأشكال مختلفة، في تقارير الامم المتحدة حبول الوضع الاقتصادي للشرق الأوسط، منذ الخمسينات، ونراها في كتاب الاقتصادي ميردال حول «التخلف» ، وقد صدر هذا الكتاب منذ اكثر من عشرين سنة خلت • قريمًا كان على الباحث في «ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي، أن يأخذ العبرة من تجربة تاريخية لربع قرن بينت ، في الواقع الاجَّتماعي الملموس ، عجز البنيةالاجتماعية الكولونيالية عن توليد مثل تلك «الطبقة المتوسطة» - بسبب من تطور هذه البنية في اطار علاقة التبعية البنيوية للامبريالية - ، بدلا من اخذ العبرة من دراسة اقتصادية عمرها اكثر من ربع. قرن • وقد يكون لهذه الدراسة ، أو لغيرها - كالدراسة التي وضعها ، في «التخلف» ، الاقتصادي نرسك _ قيمة تاريخية في

وقتها • أما الرجوع اليها بعد ربع قرن من التاريخ الذي يؤكد خطاها النظري ، فإن هذا ما لا يقبله البحث العلمي • كما أن البحث العلمي لا يقبل برفع مفهوم «التعاون» شعارا للملاقات بين مجتمعاتنا الكولونيالية وبين البلدان الامبريالية ، في اطار تلك العلاقة من التبعية البنيوية • وكيف يقوم «تعاون نزيه بين الدول» ، وبالتالي ، بميننا وبين الدول الامبريالية ، كما يدعو الدكتور بوحوش الى ذلك ، في اطار تجدد هذه العلاقة مسن التبعية البنيوية للامبريالية ؛ هذا «التعاون» ، في هذا الاطار ، هو الذي تريده وتدعو اليه برجوازياتنا الكولونيالية المسيطرة في عالمنا العربي •

حين يصل هذا «الفكر العربي» الى هذا الحد من التبرير الايديولوجي لسيطرة البرجوازيات العربية ، يتوقف الفكسر العلمي عن المناقشة ، لأن بينه وبين ذاك الفكر حدا هو الفاصل الطبقي في الصراع بين ضرورة العفاظ على علاقات الانتاج الكرلونيالية القائمة ، وبين ضرورة التحويل الثوري لبنيسة العلاقات هذه .

وفي تحويل هذه العلاقات بالذات تكمن عملية تحررنا الوطني من الامبريالية ، لأن وجود الامبريالية في مجتمعاتنا العربية يكمن في وجود هذه العلاقات نفسها من الانتسساج الكولونيالي ، لذا كانت حركة الصراع الطبقي في عملية تحويل العلاقات مذه هي هي حركة التحرر الوطني ، وكانت ، بالتالي ، عملية الانتقال الى الاشتراكية في الحركتين واحسدة ، لأن الحركتين حركة واحدة ، في ضوء هذا المنطق يجب النظر في المحركتين حركة واحدة ، في ضوء هذا المنطق يجب النظر في منطق الفكر الذي عالج هذه المشكلة في ندوة الكويت ، منطق الفكر الذي عالج هذه المشكلة في ندوة الكويت ،

____الخاسمة بين منطق السماشل ومنطق الإخسلاف

لقد تمثل في هذه الندوة مختلف التيارات الايديولوجية في العالم العربي ، ما عدا تيار الفكر العلمي في ايديولوجية الطبقة العاملة • ولهذا الغياب دلالته على احتدام الصراع الطبقي في حركة التحرر الوطني بين هذه الطبقة الثورية وبين منتلف البرجوازيات العربية المسيطرة • ومع احتدام هــــذا الصراع ، أخذت تتأكد ، في الوعي الاجتماعي لجماهيرنسا الشعبية ، الضرورة التاريخية لوجود الطبقة العاملة في قيادة حركة التحرر الوطنى ، لا سيما بعد وصول هذه الحركة الى المازق الطبقى الذى أوصلتها اليه قيادة البرجوازية الصغيرة . وكلما تأزم الصراع الطبقي كلما أزداد وضوحا ، فظهر فيسه قطبآه الرئيسيان : طبقة عاملة هي الطبقة الثورية النقيض ، وبرجوازية كولونيالية مسيطرة • فحول هذين القطبين تتكون التحالفات الطبقية : اما تحالف ثورى بقيادة الطبقة العاملة ، واما تحالف رجعى بقيادة البرجوازية الكولونيالية المتجددة ٠ في هذا الافق الضروري ، اي في افق هذه الضرورة التاريخية، تسير حركة التحرر الوطني في مرحلتها الراهنة ، لا سيما بعد ما نراه من انتعاش البرجوازيات العربية المسطرة والانتعاش هذا ، بحد ذاته ، يؤكد احتدام الصراع الطبقي ، فيؤكد ، في الوقت نفسه ، الدور التاريخي للطبقة العاملة في قيادة حركة

التحرر الوطنى • في ظروف هذه المرحلة التاريخية بالذات ، عقدت ندوة الكويت ، فسيطر فيها قكر واحد تكرر في وجوه منه متنوعة هي تأكيد لوحدته الايديولوجية • لقد دارت الابحاث كلها تقريبا حول فكرة واحدة هي أن أزمة العالم العربي تكمن في «تخالفه» ، وأن سبب هذا «التخلف» هو استمرار الماضي في الحاضر متماثلا بداته دون اختلاف أو تغيير ٠ لذا كانت الازمة هذه ازمة «الحضارة العربية» • فلا بد ، في ممالجة هـــده الأزمة ، من الانتقال الى الحاضر الذي مو حساضر العصر التكنولوجي ، والانتقال هذا يتم بالتمثل بهذا الحاضر ، بقيادة البرجوازيات القادرة على القيام به ٠ والبرجوازيات هذه تمر الآن ، بعد حرب تشرين الأخيــرة ، بمرحلة انتعــاش تتميز بانفتاح تام على الامبريالية التي مي حاضر العصر ٠ لذا ، كان من الطبيعي جدا الا تكون حركة التحرر الوطني محور التفكير في ندوة الكويت ، وألا يكون موضوعا رئيسيا فيها هذا الشكل المتجدد الذي تأخذه علاقة التبعية البنيوية للامبريالية في هذه الرحلة من انتماش البرجوازيات الكولونيالية ، والا تكون القضية الاساسية ، بالتالي ، قضية الانتقال بالعالم العربي ، ليس من ماضيه الى حاضر الغير ، بل من واقعه الكواونيالي الحاضر الى الاشتراكية •

لقد كان الفكر المسيطر في تلك الندوة واحدا ، برغسم تنوع وجوهه واساس الوحدة من هسدا الفكر من المنطق الواحد الذي يحركه ، والذي هو منطق التماثل وفليس غريبا ان يغيب الفكر العلمي عن هذه الندوة ، لأنه ، على نقيض هذا الفكر المسيطر الذي هو فكر الطبقة المسيطرة ، يجسد اساسه النظري في منطق الاختلاف أو التخالف ، أي في منطق التناقش المادي وبين منطق التماثل ونقيضه هذا اختلاف هو القائم بين

ظاهر الواقع رحقيقته المادية التاريخية ، ولمن كان الفكر الذي يتحكم به منطق الطبقة المسيطرة ، فكرا الكايميا «جامعيا»، فان الفكر العلمي لا يتكون في الفكر العربي داخل الأجهــــرة الايديولوجية للدولة ، كالجامعات أو غيرها ، بـــل يتكرن خارجها ، وبنقض لها في الممارسات الثورية للطبقة المجاملة ولحزبها الطليعي ، (من الخطأ القول أن الجامعة ، في الدول العربية . مي «مؤسسة علمية» ، كما يقول الدكتور محمد جواله رضا ، بل مي جهاز ايديولوجي المدولة ، وبالتالي ، مركز ـ ان جاز التعبير ، ب لانتاج الايديولوجية المبيقية المسيطرة) ، ربما كان هذا قدر الفكر العلمي في ضرورة تكر تنب كنقض للفكر الاكاديمي الذي يتجسد في فكر الطبقة المسيطرة ، هكذا تكر تنب المربي المربي المربي المربي المناخ ، هذا العربي المربي المربية اللينينية ، وهكذا ستتميز في انتاجها الفكر العربي البديد ، من حيث هو ، في علمية ، نظرية حركة التحسرر الوطنى ،

كلمة شكر الى حسين مروة

لا للمدح أكتب أو للاطراء ، بل لحاجة بي أن أقول كلمة شكر لك ومحبة ، يا أبا نزار .

لعلك تذكر، أو لا تذكر، يوماً من أواسط الخسينات حين طلبتُ منك، بحياء وتردد، أن تقرأ لي أول نص كتبتُ كان شيئاً يشبه القصة أو الاعتراف، نقلتُ فيه إلى اللغة حدثاً ولّد في نفسي مزيجاً ساذجاً من مشاعر الغضب والتمرد. كنت أبحث عن عمل، فنصحني أحد الأقرباء بأن أطلب من ثري كبير من الطائفة الشيعية أن يضع توقيعه الكامل على بطاقة باسمه يدعم فيها طلبي وظيفة في أحد المصارف التي تحتضن أمواله. ذهبت إليه، خطوتين إلى الأمام وخطوة الى الوراء، ووقفت عند بابه أنتظر ساعة أو ساعتين قبل أن يسمح لي بالدخول، وانصرفت أتنظر ساعة أو ساعتين قبل أن يسمح لي بالدخول، وانصرفت الموقبة في جمع الأرقام، وضعيفاً في اللغة الأجنبية. ثأرت للنفس بالكتابة، أو هكذا ظننتُ. قلت لي: ثابرْ. ثابرتُ على التمرد والكتابة، أو هكذا ظننتُ. قلت لي: ثابرْ. ثابرتُ على التمرد والكتابة. تلك كانت نصيحتك.

- ۲ -

لست إلا واحداً من آخرين . كنا للوعي نولد شيئاً فشيئاً في صفحات «الثقافة الوطنية » و«الأخبار »، نكبر بسرعة في المظاهرات ، وتتكاثر علينا الأسئلة . بصبر كنت تجيب ، وبثقة تدفعنا إلى القراءة . كأنك تنتظر . وكأن دربك دربنا الآتي . إنه حدس المناضل ، إذ يرى بالقلب ، والقلب عين المقل عنده .

لم مكن بعد شيوعيين. حذرونا في المدارس والجالس والنوادي. هددونا في الشوارع. قالوا : الشيونميون ضد القومية والمروبة والوطن. ضُد الوحدة والتراث، وضد الاسلام أيضاً. كان صمياً أن نكون شيوعيين، وأصعب ألا نكون. وألحُّ عليُّ السؤال كثيراً: ما الذي يجمل من المثقف مناضلاً؟ ومن الكاتب كادحاً؟ كِنا نرى إليك وإلى غيرك عن كنا نقرأ لهم ونستمع إليهم يتحدثون عن الأدب والفكر والنقد والسياسة، ونتسائل: مأ الذي يجمل مثل هذا النوع من المثقفين يرضى بمثل هذا النوع من الحياة القاسية حتى التقشف؟ ربما كان في السؤال كثير من السذاجة، لكنه كان مطروحاً مجدية كبرى. وما كان الجواب جاهزاً . وما أتى دفعة واحدة . كان ينضج في التهاب الأحداث وتسارَعها ، ويزداد وضوحاً في نهوض الحركة الوطنية ضد الامبريالية وضد الرجعية في مصر بعد تأميم القناة ، وفي العراق بعد ثورة تموز ١٩٥٨ ، وفي لبنان بعد الانتفاضة الشعبية ضد شمعون. وكانت أيام الصيف من هذه السنة تمر بنا مليئة بنقاش. فقٌّ أينما كنا. كل الأماكن كانت صالحة للنقاش: الطرقات والمقاهي والسينما، وأمام بائع الجرائد في شارع المعرض بالقرب من التياترو الكبير، وفي شارع سوريا تحت القناطر حيث يمتد صف طويل من المكتبات. وفي بيتك المتواضع، يا أبا نزار، في شارع البربور، حيث كان ينعقد دوماً مجلس الثقافة الوطنية والفُّكر التقدمي. كنا نشرب الشاي، ونتمل منك الفرح في ﴿ النضال.

نحن جيل بكامله حملنا إلى الثقافة شيئاً من مجلسك.

أقرأ اليوم شيوخاً في الثلاثين أو ما دونها، وأعجب للحياة كيف تنضب في عروقهم، وتجفاً كلماتهم ولما تكتمل بعد أو تينع، وأراهم يتكفئون بها إلى ما قبل، كان بهم داء الموت، وفي الميون اصفرار وضباب، أنتهى زمن الأمال فيهم وشحيت أيامهم، كأنهم في دار عجزة، ينتظرون انطفاءهم، وينظرون اليأس والعدم.

كيف لا أقارن، وأنت تُقدم، في الستين من عمدك أو ما بعدها بقليل، فتيًّا رشيقاً حتى التهور، على عمل موسوعي يتهيَّب من الإقدام عليه غيرك؟ وتبدأ من جديد رحلتك إلى العلم والمعرفة. كنت قد بدأتها من قبل، لما تركت، في مطلع عمرك، قريتك وحداثا ، في جبل عامل، أو قل في جبل التراث من لبنان، وذهبت إلى النجف الأشرف لتصير شيخاً أو مرجماً في الدين وعلومه. لكنك تركت العمامة، وظل فيك التراث تحمله في درب آخر هو الذي قادك إلى حزبك، وإلى الفكر الذي به ستنظر في التراث، موضوع علمك. هكدا انطلقت في مسرتك الفكرية من التراث، وعدت إليه، مزوَّداً بنهج يكتبك من قلكه المعرفي، أو من محاولة هذا التملك. وكنت رائداً في هذه المحاولة، وجرثياً أيضاً. وها هو مؤلفك الضخم الذي أنجزته في جزئين على أبواب طبعته الثالثة، يستثير النقد من كل صوب، طباً أو الجاباً، فيحتدم به النقاش من جديد حول قضايا التراث.

لقد قرأتُ الكثير من هذا النقد ومن هذا النقاش، وما زال كتابك مركزاً لهما، فالمركة مستمرة حوله، يدخل فيها العالم وغير العالم، الأخصائي وغير الأخصائي، وتكثر فيها الأفكار المتضاربة التي تجد فيها العميق والسطَحي معاً. فأحياناً يتقدم البحث و وغالباً ما تحدث البلبلة. فكيف ننظر في كتابك، وكيف ننظر في نقده؟

- £ -

أطرح هذا السؤال وأتردد في الإجابة عنه، ربما لأنني لست مؤهلاً لذَّلك، فثقافتي في ميدان التراث لا تعطيني حتى هذا النظر الذي يتطلب ثقافة موسوعية كثقافتك. ومع هذا ، سأسمح لنفسى بإبداء بعض الملاحظات على الكتاب وعلى نقد له أرى في نقضة ضرورة يفرضها النظر في الـتراث ومنهج النظر فيـه. أبدؤها بملاحظة حول عنوان الكتاب نفسه، لسبين: أولهما أن هذا العنوان «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية » يكاد يختصر موضوع عملك، أو قل إن فيه تكثيفاً مشروعاً لحركة فكرك في استَّكْشاف التراث ومعرفته. أما السبب الثاني ، فهو أن تياراً بكامله من النقد أنصب فيه النقد على موضوع عملك هذا ، فكان رافضاً له من أساسه ، ورافضاً لمنهج من النظر في الفلسفة العربية الاسلامية هو منهج النظر في النزعات المادية في هذه الفلسفة؛ بل كان رافضاً رفضاً مبدئياً ، أو قل قبلياً ، وجود هذه النزعات فيها، وإمكانية هذا الوجود بالذات. المشكلة التي يطرحها مثل هذا التيار من النقد، برفضه هذا، لا تنحصر في حدود الفلسفة العربية الاسلامية ولا تقتصر عليها، بل تتعداها لتنظرح على كل فلسفة، قديمة أو جديدة، وعلى كل فكر أيضاً، مهما اختلفت حقول تحركه المعرفية. إنها مشكلة الفكر الذي به ننظر في التراث أو في غيره م سواء أكان هذا التراث فلسفة أو غير ذلك، وسواء أكانت الفلسفة هذه إسلامية أو غير ذلك، قبل ان تكون مشكلة هذا التراث او هذه الفلسفه. والطابع القبلي لذاك الرفض أو نقيضه يؤكد صحة قولنا، ويؤكد ضرورة أن يبدأ النقاش حول التراث، قبل النظر فيه، بنقد الفكر الذي به ننظر في هذا التراث. فأي فكر يتضمنه ذلك التيار من النقد الرافض مبدأ وجود نزعات مادية في الفلسفة الاسلامية؟ وما هي منطلقات هذا الفكر، وما هو منهجه؟

. 0 ~

غة مقولة شهيرة في الفكر الماركسي تؤكد أن بالامكان النظر في تاريخ الفكر الفلسفي ، من حيث هو تاريخ الصراع فيه بين تياريه العريضين: تيار المثالية وتيار المادية، وأن كل واحد من هذين التيارين قد يظهر في أشكال تختلف باختلاف الشروط التاريخية والمعرفية الخاصة بتجدد حركة الصراع بينهما. من فضائل هذه المقولة أنها تسمح بعقلنة الأحداث الفلسفية وتساعد على اكتشاف البنى التي فيها تنتظم في حقل إيديولوجي محدد تاريخياً، هو حقل الصراع بينهما، في ارتباطه العضوي مجقول الصراعات الاجتاعية الأخرى. فكما للتاريخ عقلانيته، من حيث هو تاريخ الكل الاجتاعي الذي له أيضاً عقلانيته في . انبنائه الداخليّ وتماسكه في كلِّ واحدٍ معقّد، كذلك للفكر بعامة، وللفكر الفلسفي بخاصة، عقلانيته، سواء في انبنائه الداخلي وتماسكه في وحدة التناقضات والصراعات بين تياراته، أم في حركته التاريخية التطورية في إطار البنية الواحدة، وفي حركة قفزاته البنيوية التي ينتقل فيها من بنية إلى أخرى بأشكال مختلفة ، منها على سبيل المثال لا الحصر ، شكل. تتفكُّك هذا الشكل، بحسب اختلاف الشروط والجقول المعرفية. نحن إذن أمام أحد أمرين: إما أن نقبل بوجود عقلانية تحكم حركة التاريخ والمجتمع والفكر، فتكون معرفة التاريخ والمجتمع والفكر منتكون معرفة التاريخ والمجتمع والفكر منائلة، وإمّا أن نرفيض وجود مثيل هذه العقلانية، فنرفض، تالياً، بهذا الرفض نفسه، المعرفة وإمكانها. تلك العقلانية، لا افترض، بالطبع، أنها واحدة في التاريخ والمجتمع والفكر، ولا أفترض أنها واحدة في كل حقل من حقول الفكر أو ميدان من ميادين المعرفة، بل أقبل باختلافها من حقل إلى آخر، ومن إطار إلى آخر، وأؤكد هذا الاختلاف فيا أوكد تفصلها على العقلانيات الأخرى في وحدة الكل الاجتاعي المعتمد. أفترض هذا كمنطلق ضروري للنظر، ثم أمجيث في الأشكال التاريخية المميزة التي فيها توجد مثل هذه المقلانية، وفيها تتمفصل على غيرها في وحدة هذا الكل الاجتاعي التاريخية المواحد، وتتغير أو لا تتغير في ترحله.

- 7 -

لا أدخل في بحث نظري، بل أتابع ما بدأت فأقول إن تلك المقولة الماركسية يعرفها الكثيرون، ويعرفها أيضاً ذلك التيار من المقد الذي نحن الآن بصدد نقضه. لكنه، أغلب الظن، يعرفها مشوَّهة، وهو الذي يشوّهها، لأن الفكر الذي يستند إليه فكر مينافيزيقي، يظهر بوضوح في فهم الصراع بين المثالية والمادية على الوجه التالي: إما أن يكون الفكر مثالياً بكامله، صافياً في ماديته، فلا

يحتمل هذا وجود أي عنصر أو نزعة مثالية خفية فيه، ولا يحتمل ذاك ، بالعكس ، وجود أي عنصر أو نزعة مادية فيه . لا وجود ، بتعبير آخر ، في الفكر الواحد ، لصراع بين نزعتين ، بل الصراع هذا قائم ، إن كان موجودا ، بين مجموعتين متاسكتين من الفلاسفة الأفراد ، كل واحدة منهما تمثل إحدى النزعتين. فإذا نظرنا ، بهذا الفكر ، في الفلسفة العربية ، وجدنا أن هذه الفلسفة إسلامية، وهي لأنها كذلك، لا بد من أن تكون خالية من أي . شائبة ماديةً. هكذا يتعطل الصراع في هذه الفلسفة بين النزعتين، ويظهر فيها مظهر الصراع بين شكلين أو أكثر من النزعة المثالية الواحدة _ بين العقل والحدس، مثلاً، أو بين الفقه والتصوف _ ، ويظهر موضوع بحثك كأنه باطل. وبنفي وجود أي نزعة مادية في هذه الفلسَّفة الاسلامية التي هي، في شي تياراتها، صافية في مثاليتها، تظهر النزعات اللادية فيها كأنها نتيجة إسقاط «الرغبات الذاتية » للباحث المادي عليها، على حدِّ قول أحد النقاد . هكذا ، بالاستناد إلى مثل هذا الفهم الخاطىء لمقولة الصراع بين المثالية والمادية ، يأخذ عليك البعض «انتقائية » ترى بها في ابن سينا، أو غيره، مفكراً مادياً في نظريته للوجود مثلاً ، بينما هو مثالي بحت في بنية فكره ، وصوفي إشراقي أيضاً . فكيف تجتمع المثالية والمادية في الفكر الواحد؟

هذا ما لا يقدر على فهمه فكر ميتافيزيقي، وهذا ما لا يفهمه سوى فكر دياليكتيكي يحكمه منطق التناقض، والتناقض هو في قلب الأشياء قبل أن يكون في منطق الفكر. بهذا المنطق نظرت في الفكر الفلسفي الاسلامي، وكانت نظرتك فيه صائبة جريثة في منهجها. لأن رحت تستكشف النزعات المادية في هذا الفكر، على امتداد تطوره التاريخي، فليس لأنك رأيت فيه،

قبلياً، فكرا مادياً هو إسقاط منك عليه _ كما يتهمك البعض _ أو لأن بنيته الاسلامية أو المثالية قد غابت عنك، مع أنك، بالمكس، وعلى نقيض ما يتهمك به البعض الآخر، حاولت بإلحاح أن تبرز ميزة هذا الفكر بأنه إسلامي، حتى في بعض مواقفه المادية أو الإلحادية، لأن المشكلية الأساسية التي تحده، في تكونه وتطوره وانبناء تياراته المتصارعة، هي مشكلية التوحيد التي بها يتميز من الفكر اليوناني، ومن كل فكر غيره تأثر به. ولم يكن استكشافك تلك النزعات المادية فيه نتيجة تفكيك بنيته وانتقاء عناصر منها على حساب عناصر أخرى تساقطت منه، بل لأنك فهمت تلك المقولة الماركسية فهما أخرى العربي، فرأيت فيه وفي حركته التاريخية صراعاً بين الفكري العربي، فرأيت فيه وفي حركته التاريخية صراعاً بين النزعتين: المثالية والمادية، ورأيت الصراع هذا يحتدم فيه بين النزعتين: المثالية والمادية، ورأيت الصراع هذا يحتدم فيه بين النزات متعددة وحول قضايا مختلفة.

قد لا يكون هذا جديداً كلياً. لكن، ربا كان الجديد في أنك رأيت الصراع هذا وتتبعته في الفكر الواحد من كل مفكر، في فكر الكنسدي، مشلا، أو الفارابي أو ابن عربي أو اخوان الصفاء. لكنك، في الوقت نفسه، حاولت أن تبيَّن كيف كانت الهيمنة، غالباً، للطابع المثالي في هذا الفكر.

ربما يظهر للتارىء ، للوهلة الأولى ، أن التأكيد هو على وجود الصراع بين هذه وجود نزعات مادية أكثر منه على وجود الصراع بين هذه النزعات التي تسميها أحياناً ، بلغة هيجلية ، وبين النزعات المثالية المهيمنة في الفكر الواحد ، في إطار انتائه إلى الفكر الاسلامي وغيزه به . وربما لم تعط أشكال هذا الصراع وأشكال هيمنة النزعة المثالية على النزعات المادية في بنية الفكر

الواحد حقها من البحث والاستكشاف، أو كان حقها منهما قليلاً إذا ما قيس بالجهد المبذول في التنقيب عن النزعات المادية واستخراجها. أقول هذا، ولا أجزم به، فلعل قراءتي كانت سريعة ، أو غير وافية . لكن الواضع هو أن منهج البحث في هذا الصراع صحبيح وضروري. فالقول عن فكر ما ، كالفكر الاسلامي مثلاً، أو فكر واحد من مثليه، إنه فكر مثالي أو ديني لا ينفي وجود نزعات مادية فيه، بل يمني أن النزعة المهمنة فيه هي النزعة المثالية، وأن النزعات ألادية، إن وجدت، فبشكلُّ تخضع فيه لهذه الهيمنة، وتقوم بها في وحدة الفكر الواحد وتماسك بنيته التناقضية، أو الصراعية. كالقول -عن فكر آخر إنه فكر مادي، فهو يعني أن ما قد يوجد فيه من عناصر مثالية تتنازعه أو تتجاذبه، إنَّا هي فيه خاضمة لهيمنة النزعة المادية التي بها تتاسك في وحدة بنيته. هذا يصبح على الفكر الأفلاطوني المثالي مثلاً ، كما يصح على فكر ماركس نُفسه، لا سِما في بدايات تكوُّنه. بهذا التناقض يتحرك الفكر وتدخل فيه حيَّاة التاريخ، أو يدخل التاريخ وحركته المادية. وإلاًّ، فإن التجوهر مصيره، أي الموت والجمود. ولا نفهم، حينئذ، من أين يأتي هذا الفكر، ولا نفهم كيف يتكون وينبني ويصير.

_ Y _

بهذا المنهج نظرتَ في التراث، فكنت جريئاً في منهجك. وإذ خطوتَ به خطوتك الجديدة هذه، أخذ البعض عليك ما لم يقدر على فيمه، من أن التناقض في الفكر حركته، وأن الهيمنة

نيه هي للنزعة التي تحدده بأنه مثالي أو مادي ، أو شكل منهما . لكنك، في محثك في هذا الفكر عن النزعات المغلوبة فيه، كنت في موقع المغلوبين الذين تجاهلهم هذا التراث الفكري، حتى حين كَان ، في بعض أشكال أو تيارات منه ، تعبيرهم ، أو الصياغة النظرية لما هم عاجزون عن قوله في النظرية. ولا تناقض بين هذا الموقع وذاك المُنهج، بل لعل العكس هو الصحيح. فأنّ تنظر في التاريخ من موقع الكادحين فيه، أو « المستضعفين »، وهم صانعوه، في صراع ضد من هم في موقع السلطة فيه ومن هم بالفعل أسياده ، فهذا يَغْرض عليك اعتاد النهج الذي اعتمدت ، فما تركت الفكر يجري في حركته منفلتاً عن حركة التاريخ الاجتاعي وصراعاته، بَل حاولت الربط بين الحركتين، كأنكُ وجدت في الثانية تفسيراً للأولى ، فأرسيتَ الفكر على قاعدته المادية التي منها إنطلقت في تتبع تطوره، واجتهدت كلما كان الاجتهاد "ضرورياً لفهم تياراته وتكوِّن مفاهيمه، وما أخافك الاجتهاد هذا ، على وعورة مسالكه ، وما انكفأت عنه ، فاتهمك البعض من امتنع عن الاقدام على ما أقدمت عليه من مخاطر البحث والاجتهاد ، بالاقتصادية حيناً ، وباليكانيكية أو الهيجلية حيناً آخر ، لا عن حق ، بل لجرد أنك وضعت الظاهرة الفكرية أو الفلسفية في شروطها التاريخية المادية. لذا كان الاتهام موجها في الحقيقة ضد منهجك المادي أكثر منه ضد بعض نتائجه، أو ضد هذا التفصيل أو ذاك منها. وهذا ، بحد ذاته ، يؤكد صحة منهجك، ويؤكد في الوقت نفسه أن التراث بات مجالاً من مجالات الصراع الفكري الايديولوجي الراهن.

قد تخطيء في تأويل ظاهرة من الظاهرات الفكرية فترى في الصراع بين الجبرية والقدرية، مثلاً، صراعاً بين إيديولوجية الطبقات المسيطرة، في العهد الأموي أو ما بعده، وبين ايديولوجية القوى الاجتاعية المناهضة لهذه السيطرة الطبقية،

وربا رأى غيرك فيه صراعا بين شكلين متقابلين من اشكال الايديولوجية المسيطرة الواحدة ، من حيث هي ايديولوجية دينية. أو قد غيل الى حصر إيديولوجية الطبقات المسيطرة في الجتمعات العربية الاسلامية في إيديولوجية دينية مناهضة للمقل، فترى في التيار العقلاني في الفكر الاسلامي تعبيراً عن إيديولوجية القوى المناهضة لهذه الطبقات السيطرة ، كأن الايديولوجيمة المبيطرة ترفيض كمل عقمل، من حيث هي إيديولوجية مسيطرة، أو كأنها ترفض المقل لأنها إيديولوجيةً دينية. ولماذا لا تكون هذه العقلانية في الفكر الاسلامي، كما نراها عند ابن رشد أو عبد المتزلة، عقلانية هذه الطبقات المسيطرة بالذات، ويكون هذا العقل، بالضبط، عقلاً دينياً؟. وقد تكون الأدلة التاريخية التي تأتي بها لتؤكد سيطرة هذا النمط من الانتاج أو ذاك في هذه المرحلة أو تلك غير كافية، أو قد يشُوب بعضُ أحكامك شيء من التعسف، أو قد يكون استخدامك بمض المفاهيم النظرية المعاصرة في مجال الفكر الاسلامي في غير تحله، أو قد يفلت من سيطرتُك عليه هذا المنهوم أو ذاك من أدوات مجثك، فيضطرب البحث، أو قد تسمح لغتك، أو بعض الصيغ فيها، بالتساؤل عن نظرتك للتاريخ هل هي غائيَّة أُو خُطيَّة ، أو غير ذلك مما هو قابلَ للنقاش في أكثرُ من موضع في كتابك.

لكن هذا شيء ، والانطلاق من بعض تفاصيل البحث وجزئياته التي هو موضع نقاش ، للوصول الى التشكيك في منهج التحليل التاريخي المادي للتراث الفكري العربي ، ورفض هذا المنهج في مبدئه ، شيء آخر . الحالة الأولى طبيعية ، إن لم أقل ضرورية ، لا سيا في مجال مجتك العريض الذي لا يمتد على مسافة زمنية طويلة وحس ، تداً من الجاهلية وتصل إلى ابن سينا ، ثم

تطمح إلى الانتهاء عند ابن خلدون؛ بل هو يشمل ايسا، بضرورة منهجه التاريخي المادي، ميادين معرفية متعددة تستلزم دراستها، أو حتى مقاربتها، الإلمام باختصاصات من أهمها الاقتصاد والتاريخ والفلسفة، وقدرة السيطرة عليها في مفصلها الداخلي في حركة الفكر الكلية. فكل بحث من هذا النوع لا يتكامل، إذن، إلا بأبحاث أخرى يستدعيها نقده وتميقه في إطار المنهج الواحد. هنا تكمن أهمية بحثك، في أنه كان رائداً، اضطلعت به في مفامرة فكرية ما زالت تنتظر ناقديها حتى تستمر بهم وتتكامل.

أما الحالة الثانية، فغير ذلك تماماً. إنها حالة من حالات الصراع الايديولوجي الراهن، بدين فكر مادي صريح في منطلقاته ، وفكر آخر يخجل منها ، فيعمل على إخفائها في أشكال مختلفة يظهر فيها مظهر المدافع عن صغاء الفكر المادي تبارة ، ومظهر المبدافع عن خصوصية الفكر الاسلامي تبارة أخرى ، ويرفض ، في كلُّ حال ، أن يكون لتيارات هذا الفكر المتصارعة علاقة بالصراعات الطبقية التي تظهر في المجتمعات المربية الاسلامية، أو قل تتحرك فعلياً في أشكال محددة من الصراعات الدينية، بسبب ارتباطها بالقاعدة المادية لمذه الجتمعات، وليس بسبب انفكاكها أو استقلالها عنها. بل هو يرفض مبدأ البحث في هذه العلاقة، فيرى في البحث فيها انحرافاً اقتصادياً أو ميكانيكياً أو غير ذلك في الفكر الماركسي، عليه هو أن يقوّمه. بهذا التقوم، يستحيل الفكر المقوّم هذا فكرا ، قل عنه ما شئت، لكنه ليس فكراً ماركسياً أو مادياً. فلماذا لا يصرح هذا الفكر بمنطلقاته ، بدلاً من أن يخجل منها؟ إنه، في نهاية آلتحليل، فكر مثالي، كما سنرى لاحقاً، لكنه يخجل من الاعتراف بذلك، ويرفض أن يقال عنه إنه مثالي، لعلمه أن في هذا القول إدانة موضوعية له ولمنطق نقده. وهو،

برفضه هذا ، يؤكد ، من حيث لا يريد ، وجود الصراع بين الثالية والمادية في كل فكر ، بينما يرفض النظر ، في ضوء هذا الصراع ، في تاريخ الفكر . ولهذا كله دلالة تاريخية بالغة ، فما هي ؟

- A -

لقد مضى زمن كانت الغلبة فيه للمثالية في الصراع بين النزعتين، فِكَانَ الفَكْرِ المثالي غازياً مختلفٌ قارات المُعرفة، وكان جريئاً في غزوه، مؤكداً من موقع هيمنته وغلبته طابعه المثالي ، معترفاً به . كان فكراً امبريالياً ، ينظر من علي إلى نقيضه الفكر المادي، فيرى فيه ابقذال الفكر والمعرفة. إنه زمن الامبراطوريات الافلاطونية أو الديكارتية أو الكانطية أو الهيجلية. أما الفكر المادي، فهو الذي كان خجولاً مغلوباً على أمره، مستضعفاً. لذا كانَّ الفكر يتقدم في المعرفة من جانبه المُتَالَى الغَازِيُّ أَكْثُرُ منه من جانبه الماديُّ المُقهور ، وكان الجانب هذا منه يأخِذ، بالتالي، في التعبير أشكال نقيضه. لذا كان النقد ضرورياً للكشف عن نزعات مادية من الفكر هي موجودة فيه في هذه الأشكال المهمنة بالذات، من حيث هي أشكال وجود الفكر المثالي، والفكر المادي أيضاً. إن هيمنة ألمثالية في تاريخ الفكر الفلسفي تعني في ما تعنيه، إذن ، أن الأشكال المهيمنة التي فيها يوجد نقيضها الذي هو المادية، هي بالضبط أشكال الفكّر الثالي نفسه. هكذا كان يطمس الصراع في الفكر بين النزعتين النقيضين، بوجود الفكر المادي في هذه الأشكال من هيمنة الفكر المثالي فيه، أي بانتفاء استقلاله، وبوجوده أسير علاقة التبعية التي تربطه، في شكل وجوده، أي في بنيته بالذات، بالفكر المثاليُّ. أو قل كأن الصراع هذا ، على الأقل.

ملجوما بينهما، وكان، بالتالي، ملجوماً أيضاً تطور الفكر المادي، بسبب ارتطامه المستمر بعائق تطوره، أي ببنيته التبعية. وما هذا العائق، إذن، سوى التربة النظرية للفكر المثالي التي فيها كان يتكون ويتطور ضديّاً، لكن تبعيّاً. فني تربة الفكر العقلاني الاسلامي، ومن داخل مشكليته التي هي، قبل كل شيء مشكلية دينية.

وانطلاقاً من القبول بها وليس من رفضها ، كانت تتكون عناصر من فكر مادي عند هذا الفيلسوف أو ذاك ، أو تتَّضح نزعات مادية في ظل هيمنة مثالية ذلك الفكر ، لكن في صراع داخلي معها يتفاوت من فيلسوف الى آخر . كما أن هذه النزعات نفسها نجدها تعتمل في الفكر الاشراقي الصوفي نفسه ، كما بيَّت في كتابك . بل لملنا نجدها في هذا الفكر بالذات أكثر بما نجدها في كتابك . بل لملنا نجدها في هذا الفكر بالذات أكثر بما نجدها في الفكر العقلاني ، ونجدها فيه أشد وأقوى ، إذا أحسنًا قراءة الأشكال التي تظهر فيها مقلوبة أو متغايرة - كما في الرفض الصوفي للتنزيه المطلق لله ، في شهوة الاتحاد به والفناء فيه - كأن حركة تغايرها هي بالفعل حركة سيرورتها في هذا الفكر الصوفي ، وإذا أحسنًا أيضاً ربط حركة الفكر بحركة الواقع الاجتاعي ، كما فعلت في ضل التصوف من كتابك.

لكن هذا الزمن الذي كانت فيه الهيمنة للمثالية، بدأ يتغير تغيراً جدرياً في مختلف حقول المعرفة، مجيت أن علاقة الهيمنة في الصراع المستمر بين النزعتين قد انقلبت وصارت بشكل واضح في صالح المادية. لم يأت هذا التغير، بالطبع، فجأة أو مرة واحدة، برغم كونه قد تحقق بثورة فكرية نظرية هائلة هي، بالضبط، الثورة الماركسية. لقد كان لهذه الثورة مقدماتها المعرفية، كما أنها ارتبطت بشروط تاريخية اجتاعية عددة هي المعرفية، كما أنها ارتبطت بشروط تاريخية اجتاعية عددة هي

الشروط المادية لسيرورة التحويل الثوري، من حيث هي سيرورة تقويض الرأمهالية والانتقال إلى الاشتراكية. بهذه السيرورة الثورية يرتبط التغير في علاقة الهيمنة بين النزعتين في الفكر الذن النفسفي في صالح المادية. لم يعد من السهل على الفكر ، إذن ، إن كان مثالياً ، أن يُعرَّ بمثاليته أو أن يصرح بها ، سيكون عليه ، بالمكس ، أن يدفع عنه هذه التهمة ، بكل شكل مكن ، حتى يتمكن من متابعة الصراع ضد الفكر المادي الهيمن ، أو الطامح إلى الهيمنة. وكل الأشكال صالحة عنده لمتابعة هذا الصراع : باسم الدين والايان ضد الكفر والإلحاد ، باسم الواقع وغناه ضد الفكر وفقره ، باسم الحياة وتفاصيلها ضد النظرية وهيكليتها ، باسم المعاش ضد العلم . باسم الحدية فو الابداع ضد كل نظام معرفي ، باسم الجدلية ضد الميكانيكية أو والابداع ضد كل نظام معرفي ، باسم الجدلية ضد الميكانيكية أو مؤسسة ، لكونها سلطة أو مؤسسة ، باسم القرد ضد كل سلطة ومؤسسة ، باسم القرائ ضد الآخر بها هو آخر ، وباسم الاسلام وخصوصيته ضد كل ما ليس هو أو هي .

عند هذا الشكل الأخير من سلسلة هذه الأشكال التي بإمكانها أن تتابع في حلقات أحرى، أودُّ الوقوف قليلاً لننظر معا في منطبق من الفكر صا زال يُحدث في حقبل الصراع الايديولوجي بعض جلجلة.

- 1 -

لقد أخذ عليك البعض بمن يستهويه منطق « الخصوصية » تناقضاً قال إنك واقع فيه بين موضوع بحثك ومنهج هذا البحث، فتسائل: كيف يكن النظر في هذا التراث، وهو إسلامي، بنهج من الفكر هو غريب عنه، أو ربا كان نقيضه؟

هل باللدي نفهم الديني، وهل هذا المنهج من التحليل الماركسي صالح للنظر فيه، أو قادر عليه؟

هذا السؤال يتضمن جوابه: يجب النظر في التراث بفكر التراث وحدهً ، فلا يفهم الاسلامَ إلاَّ الاسلامُ ، ولا يفهم ابن رشد أو ابن خلدون أو الفارابي أو غيرهم إلا ابن رشد أو ابن خلدون أو الفارابي، فبفكر هؤلاء يجب النظر في فكرهم، وبمفاهيم هذا الفكر دون غيره يكن أن نفهم مفاهيمة. هذا هو الوجه الأول من الجواب. أما الوجه الآخر ، فهو نتيجة له ، ويمكن إيجازه كما يلى: كل علاقة يقيمها الفكر الماركسي ومنهجه بالفكر العربي وتراثه الاسلامي هي علاقة خارجية لا يصلح فيها الأول للنظر في الثاني ، لأنه ليس منه ، غريب عنه ، من حيث هو فكر مادي وَ فَكُر غُرِبِي أَيضاً . فالعلة ، إذن ، هي في ماركسية غربيَّة تحاول أَن تَفْرضُ نفسها من خارج على خصوصية شرقية إسلامية . ترفضها رفضاً مبدئياً ، أي قبلياً . وقد يجد بعض المتمركسين من هواة « الخصوصية » حلَّ تلفيقياً _ هل هو تراثى؟ _ لهذه المعضلة بالقول إن على الماركسية أن تتأسل إن هي أرادت أن تعيش في دار الاسلام، أو أن تصير ماركسية وطنية أو شرقية أو عربية - وربا غير ذلك - إن هي أرادت أن يكون لما موقع قدم وطني في بلاد الشرق أو العروبة ، أي أن تتخلُّى عنَّ مفاهيمها الكُونية لتدخل في دائرة المفاهيم الخصوصية، وتقطع علاقتها المعرفية بأصل الخطيئة فيها، والخطيئة هذه من أصلّ

هل يصمد مثل هذا الفكر للنقد؟

الوجه الأول من الجواب الذي يتضمنه سؤاله يقود ، بمختلف الأشكال التي يظهر فيها ، إلى إبطال كل معرفة بالتراث ، فينحصر النظر في التراث عنده في تكرار رتيب لعناصر الفكر

التراثي، لينغلق فيه الفكر هذا على ذاته انفلاق الجوهر على الجوهر، ويفلت، بالتالي، من زمن التاريخ الذي هو زمن التغير والتحول في صراع الأضداد وعلاقة الاختلاف التي تتمفصل فيها بعضاً على بعض، ليدخل في زمن أسطوري يتجوهر فيه، إذ هو يتنمنج. فالنموذج لا يعرف إلا حركة واحدة هي حركة تكرار دالتراث في دالته، أو حركة إعادته في نُسخ عنه. هكذا يتكرر التراث في اعادة القول إنتاج لمرفته، بل تميد ما قاله الأسبقون، وهل في نشرح له أفكار هذا الفيلسوف أو ذاك من المفيد للقاريء أن نشرح له أفكار هذا الفيلسوف أو ذاك من المفيد للقاريء أن غيرهم. لكن معرفة التراث لا تنحصر في هذا الشرح، على أهميته وفائدته التعليمية، إنها عملية أخرى مختلفة وأكثر تعقيداً، وهنا ما بيَّنته لنا تتقصيل في مقدمة كتابك.

تنول في مقدمة كتابك إن التراث شيء ، ومعرفة التراث شيء آخر ، ولا يضح الخلط بينهما . فشكلة التراث ليست في إحيائه أو في المودة إليه _ وفي الحالتين استحالة _ ؛ بل هي في إنتاج المعرفة الملمية بهذا التراث الذي هو موضوع معرفة . وفي هذا طرح جديد يحتلف جذرياً عن كل طرح سابق يرى في التراث غوذجاً يجب تقليده أو الاهتداء به أو استلهامه ، أو يغرض على الحاضر ، باسم الأصالة والأمانة للذات ، ضرورة أن يكون امتداداً للتراث يعيد إليه استمرارية تاريخية كانت قد انقطمت في فترة زمنية معينة ، أو يرى في التراث عناصر ينتقي منها ما يخدم الحاضر ، ويسقط منها ما لا يخدم ، فيشوه التراث منا الطرح الذي يبحث في الماضي وفي عناصره التراثية عن مبدأ تفسير الذي يبحث في الماضي وفي عناصره التراثية عن مبدأ تفسير الخاضر ، فيجد ، مثلاً ، في فكر الغزالي ونظام مفاهيمه مفتاح الحاضر ، فيجد ، مثلاً ، في فكر الغزالي ونظام مفاهيمه مفتاح

فهم الفكر العربي المعاصر، من حيث أن الفكر الديني واحد في الاثنين، وهو فيهما المسيطر - أو السائد - في تماثله بذاته، متكرراً لا يتغير، على امتداد ألف سنة أو أكثر، برغم تغير الشروط المادية التاريخية واختلافها؛ أو يرى إلى الواقع الاجتاعي العربي الراهن بعين المفاهم الخلدونية، كأن التاريخ لم يعرف في بلادنا شيئا اسمه الرأسالية أو الامبريالية أو التحرر الوطني أو سيرورة الانتقال إلى الاشتراكية.

تشترك هذه الأشكال المتعددة من طرح مشكلة التراث في أنها، كلها، تفيّب علاقة الاختلاف بين الماضي والحاضر، وتقم بينهما علاقة من التائل يكرر الحاضرُ فيها الماضي، أو يظهر كأنه امتداد خطّي له. وفي هذا، كما قلتُ، تشويه للاثنين معاً.

- 1. -

ضد هذا التشويه السائد في الدراسات التراثية يرتسم منهجك، وضده تسير في عاولتك الجريئة، مؤكداً ان العلاقة بين الحاضر والماضي هي علاقة اختلاف تقيم بينهما مسافة مادية هي أساس بنية الزمان، فلا سبيل إلى عوها إلا بالوهم، أو باحلال الأسطوري محل الواقعي، أو بإسقاط الحاضر على الماضي، مجيث يغيب هذا في صورة ذاك، أو بتغييب سحري للحاضر نفسه لا يبقى فيه سوى الماضي، أو غوذج منه يتكرر، ولا سبيل إلى النظر في التراث إلا من موقع محدد في الحاضر، فبفكر هذا الحاضر يُنظر في التراث، وليس بفكر تراثي، هكذا فبفكر هذا الحاضر يُنظر في التراث، وليس بفكر تراثي وفكر ينظر نبي ما موقعه في الحاضر، لكن هذا الموقع ليس واحداً، وليس فع من موقعه في الحاضر، لكن هذا الموقع ليس واحداً، وليس

التراث أيضا واحدا ، بل هو متعدد بتعدد مواقع النظر هيه ، غتلف باختلافها . لذا كان التراث مجالاً من مجالات الصراع الطبقي الايديولوجي المحتدم في المجتمعات العربية المعاصرة . فالنظر في التراث يبدأ فعلياً من النظر في الفكر الناظر فيه . والفكر هذا لا ينتمي إليه ، بل إلى الحاضر ، وهو الذي يحدده ، محسب الموقع الذي يحتله في الحقل الايديولوجي الراهن للصراعات الطبقية .

التراث موضوع معرفة ، والمعرفة هذه تنتج بأدوات محددة لا يملكها التراث، بلُّ الفكر الذي ينتج هذه المعرفة التي تختلف باختلاف أدوات إنتاجها. هذه الأدوات هي جهاز المفاهيم النظرية الذي بدونه ينشلُ كل فكر ، فلا يعود قادراً على أن يشتغل موضوعه ـ المادة الأولى ـ فينتج معرفته. إن الفكر الذي يأخذ عليك اعتادك منهج التحليل الماركسي في النظر في الـتراث، ويرى تنــاقضاً بـين هـذا المنهج والفكر الاسلامي، موضوع بحثك، هو فكر يجهل، بكل بساطة، أن التراث موضوع معرفة، وان المعرفة هذه تَنتج، وأن سيرورة إنتاج المعرفة سيرورة معقّدة تتمفصل فيها عناصر متعددة من أهمها ، إن لم نقل أهمها على الاطلاق، هو عنصر أدوات الانتاج. هنا تكمن شرعية منهجك، في هذه الضرورة الموضوعية في استخدام المفاهير النظرية كأدوات لإنتاج المعرفة العلمية بالتراث. وكل باحث معرَّض لأن يقع في أخطاء معينة في استخدامه هذه المفاهيم أو تلك، وربما كانت هذه الاخطاء نتيجة لتأويل قد لا تحتمله هذه المفاهم، أو قد يكون مضراً بها أو مبتعداً بعض الشيء عن إطارها النظري. وكل مجث يتضمن بالضرورة تأويلاً مميناً لمفاهيم هي أدواته، فتختلف حينئذ نتائج هذا البحث باختلاف هذا التأويل من باحث إلى آخر ، لمفاهيم واحدة . هذا

أمر طبيعي يدخل في منطق البحث بما هو مجث. لكن هذا شيء، وشيء آخر هو القول بضرورة ألاَّ ننظر في الفكر الديني، مثلاً، أو في الفكر الاسلامي إلا بفكر ديني أو اسلامي، أو ألاَّ نستخدم، في النظر فيه أو في غيره، من المفاهيم إلا ما هو ينتمي إلى جهاز مفاهيمه الخاص. فهذا قول ليس فيه من العلم سوى الجهل به.

- 11 -

يبقى سؤال يقود إلى الوجه الآخر من النقد: لماذا المفاهيم النظرية الماركسية، دون مفاهيم نظرية غيرها؟ ما الذي يفرض على الباحث أن يأخذ بمنهج التحليل الماركسي، ولا يأخذ بمنهج آخر من التخليل، في انتاجه معرفة التراث؟

بهذا السؤال ندخل في حقل آخر من البحث لا ينحصر في حقل الدراسات التراثية، بل يتضمنه ويشمل حقولاً أخرى، من بينها حقل دراسة الواقع الاجتاعي العربي الراهن. هواة «الخصوصية » يقولون، باختصار شديد، إن الماركسية غير صالحة لفهم واقعنا هذا في ماضيه وفي حاضره، وبالطبع في يقولون هذا عن الماركسية، ولا أعلم إن كانوا يقولون الشيء نفسه عن البنيوية أو الفينومينولوجية أو السيميولوجية أو التحليل النفسي الفرويدي أو اللسانية (الألسنية) أو الفيزياء النيوتونية أو المفيزياء الايشتاينية أو كيمياء لا فوزييه أو الكيمياء العضوية، أو البيولوجيا أو الكيمياء

الطبيعية والاجتاعية الحديثة وتياراتها، وكلها علوم «برَّانية » ينطبق عليها مفهوم «الغرب ». هل يقولون هذا الذي لا يقوله حتى جاهل أحمق؟

أما لماذا منهج التحليل الماركسي؟ فلأسباب عديدة نراها متشمبة في كتابك ، منها أنه يتلائم بالفعل مع موضوع بحثك ، لأنه منهج تحليل مادي. ومنها أيضاً أنه وحده دون غيره يسمح بتحرر الفكر العربي الاسلامي من أسره في عالم الغيب الذي فيه يرى عالم الواقع المادي ويحاول فهمه. إنه، بتعبير آخر، يسمح للفكر المعلِّق في ساء تصوراته وتجريداته بأن يعيد اكتشاف القاعدة المادية التي منها انطلق، فيتعرَّف نفسه بعد أن كان ينسى نفسه، أو يُنسيه إياها فكر مثالي. لماذا لا يكون لفكر التوحيد قاعدته المادية؟ من الأرض يخرج هذا الفكر، لا من السماء ، برغم أن السماء هي ، لوعيه وفي وعيه ، أصل له . ومتى كان الشيء كما في الوعي، أو في شكل منه، يتماثل به؟ هذا هو الفارق بين فكر مثالي يؤكد أن الأشياء بوعيها، فيعجز عن إنتاج معرفة التراث ، لأن التراث عنده هو الشكل الذي يعى فيه التراث ذاته ويرى فيه إليها، وبين فكر مادي هو قاعدة لكل فكر علمي يؤكد الاختلاف بين الشيء ووعيه، فلا تماثل بينهما، بل تناقض، الشيء فيه هو، في حقيقته المادية الفعلية، غير الشكل الذي يظهر فيه للوعى المباشر، إن لم يكن تقيضه. لذا كان الوجود الاجتاعي المادي هو الذي يحدد الوعي الاجتاعي وأشكاله، وليس العكس. .

من هذا الفكر انطلقت، إذن، في محاولتك إنتاج معرفة التراث، ومنه انطلقت لتؤكد، في ملموس بحثك، أن الفكر الثورى للطبقة العاملة هو القادر على التملك المعرفي للتراث، من

وبالتالي، العداء له. ليس مثل هذا الفكر الظلامي وريث التراث، حتى لو ادعى ذلك، وزاد فقال إنه فكر إسلامي. ما كان الفكر الاسلامي في تراثه ظلامياً. هذا ما بيَّنته في كتابك. وبيَّنت طموح هذا الفكر إلى التحرر والانعتاق من كل ظلم ومن كل ما هو ضد العقل وضد العدل، ليس في تياره العقلاني وحده، بل في تياره الاشراقي أيضاً. ربما يجب القول: لا سبا في تياره الاشراقي الصوفي هذا الذي يظهر فيه، بوضوح مأسوي، طموح هذا الفكر إلى التغيير الثوري لنظام الاستبداد. في هذا الفصل بوجه خاص، في فصل التصوف، يعطي منهج التحليل الماركسي بوجه خاص، في فصل التصوف، يعطي منهج التحليل الماركسي أماراً جيلة. فشكراً لك على ما زرعت في حقل الفكر العربي الماصر من شجرة جديدة ما عاد بإمكان أحد من الباحثين إلا أن يرى إليها في محثه ويستدلً بها. شكراً لك يا أبا نزار، وألف أن يرى إليها في محثه ويستدلً بها. شكراً لك يا أبا نزار، وألف

تحية. ها نحن بانتظار دراستك المقبلة.

موقع اختلافه مع ما سبقه من أفكار ، لأنه هذا الاختلاف نفسه ، ولأن الطبقة ولأن هذا الاختلاف أساسي لذلك التملك المعرفي ، ولأن الطبقة العاملة وريثة كل ما هو ثوري في التاريخ . لهذا الفكر طابع علمي لأنه ، بالضبط ، فكر ثوري . والفكر العلمي ، بما هو فكر علمي ، له طابع كوفي ، ولا يضح فيه القول إنه شرقي أو غربي أو شال أو جنوبي ، إلاً عند من ليس له من العلم سوى الجهل به ،

الفهرس

الصفجة	
٣	□ الاهداء・
•	🗖 تمهید
بهة	🗌 الفصل الاول : في نقض موضوع الندوة : ليست الازمة ﴿
•	الحضارة العربية
اق	 الغصل الثاني : في تقض مشكلية «التخلف والتقدم» : مثد
Y 0	الوضعية في خدمة البرجوازية
**	١) المقياس والنموذج
79	 ٢) عجز النطق الوضعي عن تحديد مفهوم «الحضارة»
۳۰	٣) في تقنى دالعقل، الوضعي
71	 التضليل الإيميولوجي البرجوازي في المنطق الرخيعي

r	القصل الذالث: في تقض «التخلف» التاريخي: ليس الماضي، في بقائه في الحاضر ، سبب «التخلف»، بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي فيه
7	. (١) في نقض علاقة «الغربة عن العصر»: الية التضليل في الفهم الهيجلي لحركة التاريخ
١	 ٢) في نقض مفهوم «التخلف» : ليس تطبور القوى المنتجة منفئتا من بنية علاقات الانتاج الذي تحدده
٧	 ٢) جوهر القضية في نقض ايديولوجية البرجوازية : ليس «التراث» سبب «التخلف»
٧	القَصِل الرابع : في تقض « التخلف » الفكري (I)
٩	* تمهيد لنقض المنطق الغيبي : ليس الفكر جوهرا
۲	 ا في نقض علاقة الذات بالموضوع : ليست علاقة الانتاج علاقة جوهرية بسيطة
٦	 ٢) في نقض «النبوذج» من حيث هو وجه الجوهر
'A	 ث في نتض منطق التماثل: الماضي هو هو الصاضر في منطق الفكر الغيبي /
٤	 غي نقض نقد الدين : ليس الصراع الطبقي ضد الايديولوجية البرجوازية السيطرة صراعا ضد الدين
n	 ه) العلاقة بين ايديولوجية البرجوازية الكولونيــــالية وايديولوجية الطبقات المسيطرة السابقة
	 آ) في نقض مفهوم «الوراثة» في علاقات الانتساج: ليست علاقات الانتساج السابقة على الراسمالية مموروثة» وليست هي العلاقات السائدة

- ل) في نقض مفهوم «المسيادة» في منطق الفكر الغيبي: ليست «السيادة» ، في منطق هذا الفكر ، علاقة · انها الجوهر الذي يسعود الجوهر في الجوهر ذاته
- ٨) في نقض المنطق الغيبي: الانزلاق ضرورة في بنية هـــذا
 المنطق
- أ) من المازق الى السحر: طريق الفكر الغيبي الى انفـالاق الذات على الذات في تفجــر الذات بالذات رفضا دون تغيير
- ١٠) في نقض علاقة الفرد بالجماعة : ليست علاقة التناقض
 الاجتماعي قائمة بين الفرد والجماعة الا من زاوية نظر
 البرجو ازية المسطيرة
- ١١) خلاصة : رفض المنطق في منطق الرفض ١١٠

] القصل الخامس : في تقش «التخلف» الفكري([]) ١١٧

- تمهید : في نقض علاقة القدیم بالجدید : لیس کل قدیم
 قدیما ، ولیس کل جدید جدیدا
- ١) في نقض العلاقة بين الماضي والحاضر: اليس الماضي
 متماثلا بذاته في حضوره في الحاضر
- ٢) في نقض النطق المثالي : تغييب الاسباب في بحث هــذا
 المنطق عنها
- ٢) في نقض مفهوم «الانقطاع المضاري»: منطق العجز عن
 التفسير في منطق التفسير الثالي
- غي نقض مفهوم «العقل العربي» : ظهـــور ايديولوجية البرجوازية الكولونيائية بمظهر «العقل العربي»

160	 هي تناقضات المنطق المثالي :
	المف : كيف تصير النظرة اللاتاريخية الى الماضي نظرة
120	تاريخية
	مساء : كيف تصير النظرة التاريخية الى التراث نظرة
184	لاتاريخية
	· ١) في نقض منهوم «الاغتراب» : مأساة التمزق في الفكر
۱0٠	البرجوازي –
	□ القصل السادس : مشكلة الفكر العسريي في ضوء المنطق
١٥٢	العلمي العلمي السنان السن المسريي في عنوم المعنى
101	•
	١) في تحديد الشروط التاريخية للمشكلة : حسركة التحرر
100	الوطني هي الحقل التاريخي لحركة الفكر العربي
	 ٢) تحديد المشكلة : مشكلة الفكر العربي هي مشكلة تحرره
104	الموطني
	 ٣) في نقض مفهوم «الماركسيةالوطنية»: «الماركسيةالوطنية»
178	ِ هي نقيض الماركسية
	 4) في نقض مفهوم «النهضة» : الشكل الكولونيالي الميز
170	لسيطرة الايديولوجية البرجوازية
170	اللف : في المعنى اللفظي لكلمة «النهضية»
	مساء : التمثل بالبرجوازية الامبريالية على اساس العجز
17.4	
	جيم: دامىلاح، الفكر العربي بالانتقال به من موقع
177	
	فال: مناهب الفضل في مشكلية والإصالة والعداثة»:
176	and the same of the same and th

144	هاء : بؤس البرجوازية في تجند الفشل من منهضتها،
147	ه) آلمية التحرر الوطني للفكر العربي
144	٦) مشكلة التراث
	الف : هذه المشكلة ليست مشكلة الفكر الماضي ، بــــا
144	مشكلة الفكر الحاضر
11.	ماء : الشروط التاريخية لطرح المشكلة
	جيم : اختلاف النراث بين وجـــوده في ايديولوجيا البرجوازية الكولونيالية ، ووجوده في معرفة
110	العلمية
111	دال: الموقف العلمي من التراث
Y-V] القصل السابع : تجدد النقض في تكرار المتقوض
۲۱۰	 ١) في نقض مفهوم «الاستمرارية التاريخية» : ديمومة عودة الذات في اختلاف مظاهر الثابت
77.	 ٢) في نقض «التخلف» السياسي (١): تعزق النطق في منطؤ البرجوازية الصغيرة
	 ٢) في نقض «التخلف» السياسي (II): سقوط الفكر في بؤس التبرير الايديولوجي لسيطرة البرجوازية الكولونيالية
471] الخاتمة : بين منطق التداثل ومنطق الاختلاف

ازمة الدضارة ام ازمة البحمانيات العربية

And Harrison

إن التراث شي، ومعرفة التراث شي، المعرفة التراث شي، أخر، ولا يصح الخلط بينهما، فمشكلة التراث ليست في إجبانه أو في العودة إليه - وفي الخالتين - استحالة - الله هي في إنتاج معرفة وفي هذا الحراث الذي هو موضوع كل طرح سابق برى في التراث غوذجاً بجب تقييده أو المتلهامة، أو يفرض على الخاصر، باسم الأصالة والأمانة للذات مرورة أن يكون امتداداً للتراث يعيد إليه السمرارية تاريحية كانت قد انقطعت في فترة رمسة معيسة، أو يرى في المتراث عساصم بيني منها ما خدم الحاصر، ويسقط منها ما لا خدمة، فيشوه التراث والحاصر معاً.

